TABLA DE CEBES

•

MUSONIO RUFO

DISERTACIONES
FRAGMENTOS MENORES

EPICTETO

MANUAL
FRAGMENTOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
PALOMA ORTIZ GARCÍA



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 207

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Daniel Riaño Rufilanchas.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995.

Depósito Legal: M. 20008-1995.

ISBN 84-249-1689-1.

Impreso en España. Printed in Spain.

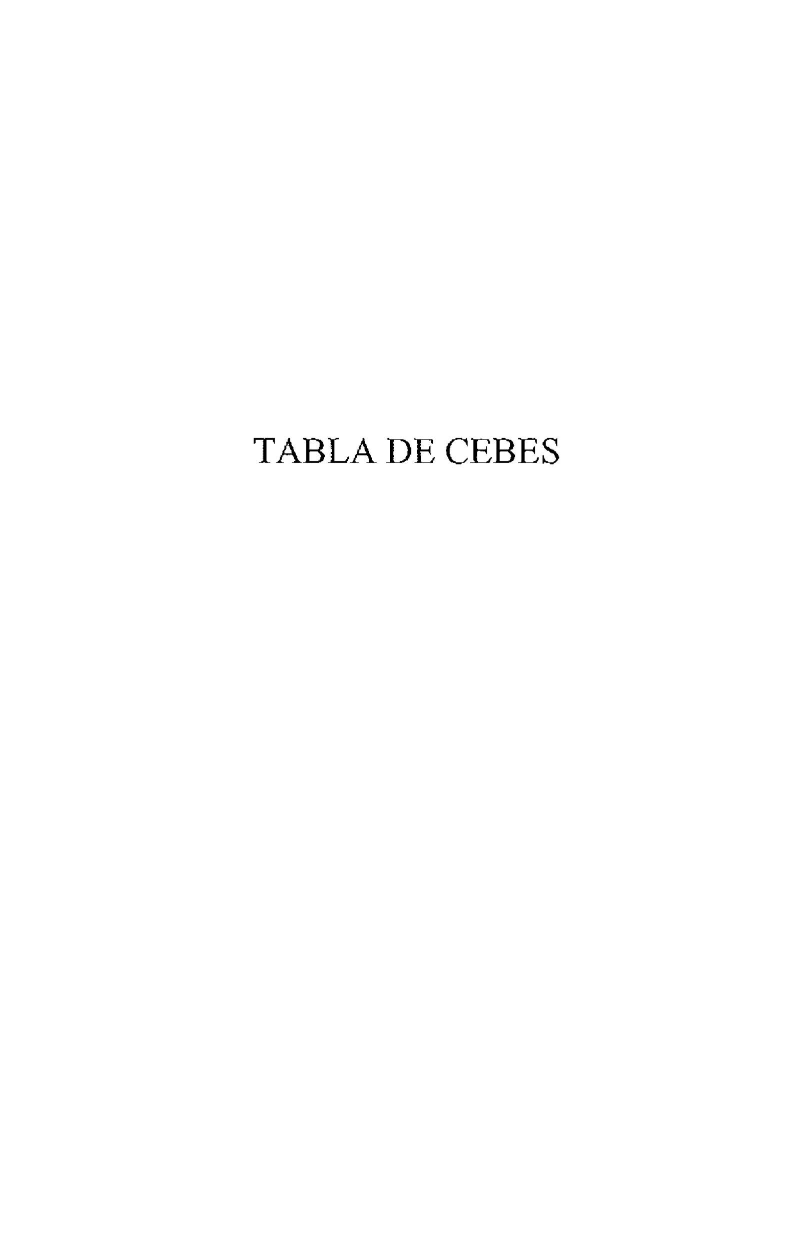


TABLA DE CEBES

PARAFRASIS ARABE

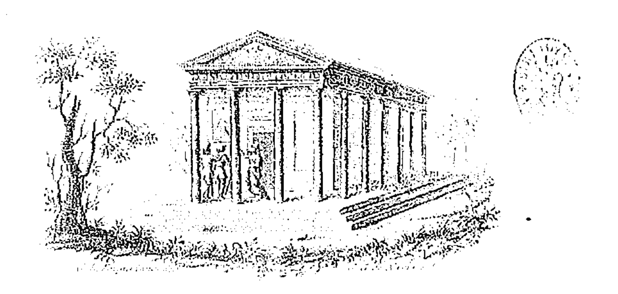
DE LA TABLA DE CEBES,

TRADUCIDA EN CASTELLANO

É ILUSTRADA CON NOTAS

POR D. PABLO LOZANO Y CASELA,

OFICIAL PRIMERO DE LA BIBLIOTECA REAL.



DE ÓRDEN SUPERIOR.

MADRID EN LA IMPRENTA REAL,

SIENDO SU REGENTE D. LAZARO GAYGUER, IMPRESOR DE CAMARA DE S. M.

AÑO DE 1793.



Fig. I.—Portada de la *Paráfrasis árabe de la Tabla de Cebes* de Pablo Lozano y Casela (24,3 x 17). Madrid, 1793. Biblioteca Nacional de Madrid.

INTRODUCCIÓN

1. *Autoría y datación*

La *Tabla de Cebes*, publicada frecuentemente con el *Manual* de Epicteto, comparte con él un lugar preeminente en la tradición grecolatina occidental. Ambas se cuentan entre las obras más publicadas y más traducidas, especialmente entre los siglos XVI y XVIII y ambas han sido de lectura frecuente en las primeras clases de lengua griega por unir a sus enseñanzas morales las características de brevedad y sencillez. La *Tabla*, además, ha servido de fuente de inspiración para grabadores[1] y, por ello, ha representado un papel importante en el nacimiento de la literatura emblemática.

Atribuida a Cebes por casi todos los manuscritos, la autoría fue aceptada casi sin excepciones[2] hasta bien avanzado el siglo XVIII. En esa fecha, sin embargo, empezó a ponerse en

[1] Sobre este punto pueden consultarse los trabajos de S. SIDER, *Cebes' Tablet*, Nueva York, 1979 y R. SCHLEIER, *Tabula Cebetis: Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlín-Mann 1974.

[2] Aunque ya WOLF, en las anotaciones que acompañan a su edición bilingüe griego-latín de la *Tabla* (aparecida en Basilea en 1561-1563; he consultado la edición de Colonia del año 1596, de la que contamos con un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid), hace constar lo improbable de que esta obra se deba a Cebes.

tela de juicio por evidentes incongruencias temporales: mientras que el filósofo Cebes de Tebas, al que se atribuye la obra, aparece en el *Fedón* y el *Critón* platónicos y nos es conocido como discípulo, primero, del pitagórico Filolao y perteneciente después al círculo socrático, la *Tabla* menciona a los peripatéticos en XIII 2 y en ella se perciben con claridad huellas platónicas, influencias estoicas y ciertos rasgos comunes con el pitagorismo.

Los argumentos de carácter lingüístico —peculiaridades de orden léxico y gramatical— que refutan esta autoría no han sido empleados, sin embargo, hasta fines del siglo pasado y la segunda mitad del actual, respectivamente.

Fue Drosihn, en 1871, quien emprendió un nuevo camino al presentar como apéndice a la *Tabla* una lista de 70 palabras y expresiones que sólo aparecían en autores tardíos o con significados no correspondientes al período clásico.

Trabajos algo posteriores realizados por Praechter y, en época ya más cercana, por Joly, han puesto de manifiesto que la lengua que se emplea en la *Tabla* no se corresponde con la época del discípulo de Sócrates al que se atribuye la obra y que, por el contrario, los rasgos lingüísticos nos dan argumentos para fecharla en el siglo I d. C.

Pero, entonces, ¿por qué se atribuyó a Cebes? Cuatro son las razones con que se suele intentar explicar este punto. Una primera posibilidad es que la obra fuera seudónima voluntariamente; en ese caso sería una de las muchas obras falsamente atribuidas a los discípulos de Sócrates con la pretensión de facilitar su difusión y aceptación. Otros autores han pensado que se trata de un caso de homonimia que habría dado lugar a un error en la transmisión. Según una tercera opinión, la obra habría sido anónima en su origen y atribuida después a Cebes de Tebas; por último, tenemos la posibilidad, que nos parece poco probable, sugerida por Fitzgerald y White: Cebes sería no

el autor de la obra, sino el oferente de la tabla pintada que en ella se describe.

2. *Problemas de clasificación literaria*

El argumento de la obra es sumamente sencillo: en una ciudad cuyo nombre no se menciona, ante el templo de Crono, unos forasteros de los que tampoco se nos dice el nombre pasean por entre las ofrendas y ven una tabla pintada cuyo tema no aciertan a comprender. Un anciano, igualmente innombrado, al verlos, se ofrece a explicarles su significado, que resulta ser una alegoría pictórica de la vida y que representa las relaciones de los seres humanos con los vicios y las virtudes. Esta explicación da pie a que entre el anciano y los forasteros se desarrolle un diálogo sobre algunos tópicos morales característicos en la literatura filosófica del siglo I d. C.

Desde el punto de vista de la composición, en la *Tabla* se mezclan elementos de tres géneros literarios: el diálogo mantenido entre los personajes señalados es lo que da a la obra su apariencia de conjunto y dentro de él aparecen otras dos formas literarias, la écfrasis y la erotapócrisis.

La écfrasis es «una forma de discurso descriptivo que presenta a la vista de modo vivaz lo que manifiesta»[3]. Esta forma literaria, de gran antigüedad, puesto que encontramos ejemplos de la misma ya en Homero, adquiere un tratamiento más independiente en la literatura de época imperial gracias al gusto por la retórica. Se manifiesta sobre todo en las descripciones de obras de arte y en las descripciones de ciudades y países que nos ofrecen los geógrafos.

En la *Tabla* tenemos el ejemplo más importante de uso de esta forma literaria con fines pedagógicos, aunque esto no representa ninguna novedad, puesto que Platón emplea este

[3] Así la define TEÓN (2, 118, 6 SPENGEL).

mismo recurso para presentar su ciudad ideal en *Leyes* 745b y ss. y lo mismo hacía, según Cicerón[4], el estoico Cleantes, que en sus clases recurría a cuadros imaginarios para facilitar las explicaciones.

La *erotapókrisis* es también una forma del discurso. De fines fundamentalmente didácticos y pedagógicos, en este género literario la materia se presenta en forma de preguntas y respuestas y a él suelen pertenecer las colecciones que llevan por título *Problemas* o *Cuestiones ...*; en nuestro tiempo, los catecismos serían un ejemplo de esta forma de literatura.

Mientras que en relación con la fecha de composición el acuerdo entre los estudiosos es casi total para adscribirla al siglo I d. C., la cuestión de a qué corriente filosófica pertenece la obrita ha sido muy debatida. Para Wolf, el autor mostraba tendencias estoicas; von Arnim, Praechter y Pesce se inclinan por la corriente socrático-cínica; Joly, sin embargo, defiende que se trata de una obra de influencia neo-pitagórica y para Fitzgerald y White pocos intérpretes modernos negarían que el autor de la *Tabla* era un tanto ecléctico. Esta última opinión habría sido apoyada *avant la lettre* por el manual de literatura griega de Schmid-Stählin[5], que, tras avanzar que se va a hablar de autores de tendencia estoica, afirma que la *Tabla* presenta una alegoría de la vida «según el espíritu platónico-pitagórico».

A nuestro entender, sin embargo, quien mejor nos encamina para un análisis fructífero —pendiente aún— es M. B. Trapp[6]. Para este autor habría que hacer mucho más hincapié en el lugar que ocupa la *Tabla* dentro de la alegoría moral, teniendo en cuenta sus conexiones con la literatura protréptica y

---

[4] *De finibus* 2, 21, 69.

[5] SCHMID-STAHLIN, *Griechische Literaturgeschichte*, II, pág. 367.

[6] En la reseña que publicó del trabajo de FITZGERALD y WHITE en *Classical Review* 35 (1985), 387-388.

con el mito platónico: según Trapp, la *Tabla* es un «primo lejano, pero primo en cualquier caso, de la alegoría platónica de la Caverna». En la crítica que hace de Fitzgerald y White afirma que estos autores no se liberan suficientemente de la anterior tradición erudita ni intentan localizar la obra de un modo más adecuado en su contexto literario y cultural; este último punto, señala Trapp, debería ser una pauta de trabajo para quien quiera que se interese por llevar a cabo una interpretación autorizada. Convendría también tener presente, a mi entender, el manifiesto carácter didáctico de los tres géneros literarios que han servido para dar forma a la obra, aspecto que nos indica claramente cuál era su finalidad.

No podemos decir que la *Tabla* sea una obra maestra ni un monumento literario. No es un hito filosófico y no presenta, ni lo pretende, puntos de vista originales. A falta de la grandeza de la literatura clásica, comparable a la de las esculturas en bronce o mármol de los siglos v y iv, posee la gracia humilde de las figurillas de terracota, sencillas, cotidianas y entrañables sin carecer de inquietudes artísticas.

3. *Ediciones más notables y tradición manuscrita*

Antes de que viera la luz la edición príncipe del texto griego, salida en Venecia de las prensas aldinas en 1502, se había editado la versión latina en París en 1498. La traducción latina de Odaxio se publicó en Viena en 1515. Mencionar todas las ediciones sería, dado su elevado número, tarea larga y poco útil para los fines que nos proponemos al redactar esta presentación, por lo cual nos limitaremos aquí a señalar sólo las de Wolf (Colonia 1595), que va acompañada de traducción latina; la políglota de Elichmann, primera en publicar la paráfrasis árabiga, con lo que se da a conocer el texto completo de la obra; la de Drosihn de Leipzig, 1871 y, por último, el trabajo

de Praechter, cuyo texto se publicó en Leipzig en 1813, en la *Bibliotheca Teubneriana*. Este texto es el que han reproducido con escasísimas variantes los dos editores más recientes, Pesce en Italia y Fitzgerald y White en los Estados Unidos de América y el que también nosotros hemos tomado como base para nuestra traducción.

A pesar del buen nombre de que sigue gozando esta obra, Fitzgerald y White[7] opinan que se hace necesaria una nueva edición. Ellos mismos han recogido un buen número de notas que corrigen o amplían el aparato crítico presentado por Praechter, aunque su intención no es la de preparar una nueva edición, sino la de reunir y dar a conocer de forma más cómoda los trabajos realizados por otros.

En cuanto a la tradición manuscrita, Praechter nos informa en el prefacio de su edición que se basó para prepararla en doce códices griegos: cuatro parisinos, un vindobonense y siete italianos, de entre los cuales toma por más fiables el *Parisinus graecus* 858, del siglo XI, siglado A, que es considerado el mejor manuscrito, a pesar de que sólo contiene hasta el capítulo 23, 2, y el *Vaticanus graecus* 112, del siglo XIV, siglado V. El texto griego es fragmentario y se completa, en los capítulos 41, 4-43 por medio de la paráfrasis árabe. Praechter se sirve también de la versión latina de Odaxio y de un *codex Meibomianus* de dudosa existencia al que se remitirían una serie de variantes no localizadas en los manuscritos pero que figuran en la edición de Meibomio. Las tareas de colación y clasificación de manuscritos habían sido en buena medida avanzadas por Drosihn, Sauppe y, especialmente, Müller, a cuyos trabajos Praechter se refiere casi constantemente, bien sea para remitir allí al lector, bien para discutir algunas de sus conclusiones.

---

[7] *Op. cit.*, págs. 27-28.

4. *Traducciones. La* Tabla de Cebes *en España*

En España la *Tabla de Cebes* gozó de una especial popularidad[8]. Sólo en el siglo XVI aparecieron cuatro traducciones al castellano. La primera (París 1532) fue la de Población, médico de la reina Leonor, esposa de Francisco I. En Amberes en 1549 se publicó la traducción de Juan de Jarava, basada probablemente en alguna versión latina, puesto que este personaje no leía el griego; en 1586 aparece en Córdoba la versión de Ambrosio de Morales, historiador de corte de Felipe II, maestro de Juan de Austria y sobrino de Hernán Pérez de Oliva. También en 1586 aparece la traducción de Pedro Simón Abril, que sería reimpresa en 1587 en Madrid, en la imprenta de Madrigal y de nuevo en 1778, también en Madrid, en la imprenta de Sancha. En esta nueva aparición va acompañada del *Sueño de Luciano*. Tanto el texto de ambas obras como la traducción del *Sueño* fueron preparados por Don Casimiro Flórez Canseco, quien añadió también notas y análisis gramatical, ya que el libro tiene finalidad didáctica. Esta traducción fue reproducida de nuevo en el volumen *Moralistas griegos* de la colección Crisol, publicado en Madrid en 1960, sólo que aquí se atribuye la traducción a Don Casimiro Flórez Canseco[9].

---

[8] Sobre la presencia en España de la *Tabla de Cebes* ha aparecido recientemente un estudio de J. M. RUIZ GITO, «Olvido y actualidad de un texto griego en España: la 'Tabla de Cebes'», publicado en *Estudios Clásicos* XXXV, núm. 104 (1993), 49-63.

[9] Del mismo error se hace eco RUIZ GITO, a pesar de que el propio Flórez Canseco, al final de la *Advertencia* —cuyas páginas van sin numerar— que precede al texto, indica: «La traduccion de la *Tabla de Cebes* no es mia. Hállanse varias traducciones Castellanas de ella, hechas en el siglo decimo sexto, quando se estimo tanto esta clase de estudio, y se apreciaba de manera la erudicion Griega, que por varios personages, aun de los ocupados en altos puestos, se traduxeron y publicaron a Castellano gran numero de obras de los

En el siglo XVII aparecieron otras dos versiones castellanas de la *Tabla*, ambas acompañando al *Manual* de Epicteto. La primera, debida a Gonzalo Correas, fue publicada en Salamanca en 1630; la otra[10], reproducción de la de Ambrosio de Morales, apareció acompañando a la segunda edición del *Theatro Moral de la vida humana en cien emblemas* pero no en su primera edición, aparecida en Bruselas en 1669, sino en la segunda, fechada en 1672.

En el siglo XVIII la Imprenta Real dio a la luz, en el año 1793, la versión árabe en la *Paráfrasis árabe de la Tabla de Cebes, traducida en castellano e ilustrada con notas por Don Pablo Lozano y Casela*. Valorar la calidad de texto y traducción es tarea que dejamos en manos de los arabistas, pero la introducción es un excelente trabajo, de lectura clara y amena y cuidadísimo desde el punto de vista filológico[11].

En fecha más reciente tenemos la traducción de Miguel Dolç, aparecida en Barcelona en 1943. Aunque el traductor

---

principales Autores de aquel Idioma. Entre las mencionadas traducciones de Cebes escogí la que hizo Pedro Simon Abril. Publicóla en Madrid, en la Imprenta de Pedro Madrigal, año de 1587, en Octavo. Por no alterar cosa alguna en la obra de un Literato tan justamente acreditado, he puesto en las Notas quanto he advertido digno de observacion.»

[10] No mencionada en el trabajo reseñado de RUIZ GITO, aunque sí la recoge PALAU en su *Manual del librero hispanoamericano*, vol. XXVI, Madrid, 1975.

[11] En él pasa revista a la historia del texto de Cebes deteniéndose principalmente en la tradición hispana de la *Tabla* y menciona una primera traducción manuscrita debida a la pluma del Maestro GASPAR HERNÁNDEZ, con notas. Esta traducción, dedicada a D. Alonso de Zúñiga y Sotomayor, Marqués de Gibraleón y Conde de Belalcázar, que Pablo Lozano fecha con buenos argumentos entre 1544 y 1549, habría sido la segunda al castellano, pero la primera basada en original griego de las que se hicieron en España, puesto que es, probablemente, anterior a la de Morales. El texto concluye en XL 2. El ejemplar de este manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura 6365. RUIZ GITO tampoco lo menciona.

afirma haberse basado en la edición de Praechter, el texto traducido concluye en XLI 4: es decir, que no aparece la sección publicada por Praechter en latín que corresponde al final conocido por la paráfrasis árabe.

En cuanto a las traducciones a otras lenguas señalaremos, como trabajos más recientes y llevados a cabo con objetivos más amplios la inglesa de Fitzgerald y White, con notas abundantísimas pero, tal vez, algo farragosas y la italiana de D. Pesce con introducción y notas de carácter exegético.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones y traducciones (cronológicamente)*

H. WOLF, *Epicteti Enchiridion ...Cebetis Tebani Tabula*, Basilea, 1561-63.

A. ELICHMANN, *Tabula Cebetis Graece, Arabice, Latine. Item Aurea Carmina Pythagorae cum paraphrasi arabica*, Leiden, 1640.

F. DROSIHN, *Kébetos Pínax. Cebetis Tabula*. Leipzig, 1871.

C. PRAECHTER, *Kébetos Pínax. Cebetis Tabula*. Leipzig, 1893.

M. DOLÇ, *Manual de Epicteto seguido de la Tabla de Cebes*, Barcelona, 1943. (Sólo la traducción de la *Tabla* es obra de este autor).

D. PESCE, *La tavola di Cebete. Testo, traduzione, introduzione e commento di* —, Brescia, 1982.

J. T. FITZGERALD, L. M. WHITE, *The Tabula of Cebes*, Chico (California), 1983.

2. *Otra literatura*

E. de ANDRÉS, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, 1988.

A. CARLINI, «Appunti di lettura», *Maia* 21, 1969, 273-79.

—, «Sulla composizione della *Tabula* di Cebete», *Studi classici e orientali* 12, 1963, 164-82.

H. DÖRRIE, art. «Kebes», en *Der kleine Pauly*, ed. K. ZIEGLER, y W. SONTHEIMER, Múnich, 1979.

W. HARMS, «Homo Viator in Bivio», *Medium Aevum* 21, Múnich, 1970.

R. Joly, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruselas, 1963.

C. Hernando, *Helenismo e Ilustración. (El griego en el siglo XVIII español)*, Madrid, 1975.

J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo* XVI, Madrid, 1973.

C. E. Lutz, «Cebes» en *Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries*, (ed. F. E. Cranz), vol. VI: *Annotated lists and guides*, Washington Catholic University of America, 1986, págs. 1-14.

M. Menéndez Pelayo, *Biblioteca de traductores españoles*, vol. IV, Santander 1953, págs. 97 y ss.

M. Murrin, *The Veil of Allegory*, Chicago, 1969.

L. Rosetti, «Spuren einiger *erotikoí lógoi* aus der Zeit Platons», *Eranos* 72, 1974, 185-192.

J. M. Ruiz Gito, «Olvido y actualidad de un texto griego en España: la *Tabla de Cebes*», *Estudios Clásicos* XXXV, núm. 104 (1993), 49-63.

R. Schleier, *Tabula Cebetis oder Spiegel des menslichen Lebens, darin Tugent und Untugent abgemalet ist. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlín-Mann, 1974.

S. Sider, *Cebes' Tablet: Facsimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch and Polish Translations*, Nueva York, 1979.

M. B. Trapp, reseña de Fitzgerald y White, *The Tabula of Cebes*, aparecida en *Classical Review* 35, 1985, 387-388.

TABLA DE CEBES

Paseábamos casualmente por el recinto sagrado de Crono, I
en donde veíamos muchas y muy diversas ofrendas; y entre
ellas se alzaba una tabla frente al santuario[1] en la que había
una extraña pintura con curiosas escenas que no éramos capa- 2
ces de interpretar qué eran ni de cuándo databan; pues lo pin-
tado no nos parecía que fuera una ciudad ni un ejército, sino
que era un recinto que contenía otros dos recintos, uno mayor
y otro menor. Había también una puerta en el primer recinto y
junto a la puerta nos pareció que había una gran muchedumbre
en pie, y dentro del recinto se veía una multitud de mujeres. 3
Junto a la entrada de la primera puerta y el primer recinto un
anciano que estaba en pie se dirigía con énfasis a la multitud
que entraba como si les estuviera dando alguna orden.

Tras estar mucho tiempo perplejos sobre la interpretación II
de la tabla, se presentó un anciano, y dijo:

—No es raro, extranjeros, que os quedéis perplejos ante
esta tabla, pues ni siquiera muchos de los lugareños saben qué
puede significar la escena, y es que no es una ofrenda de la 2
ciudad, sino que en cierta ocasión, hace mucho tiempo, vino

---

[1] No se solían dedicar templos al dios griego Crono, por lo que hemos de suponer que el autor en realidad se refiere a un templo del dios romano Saturno.

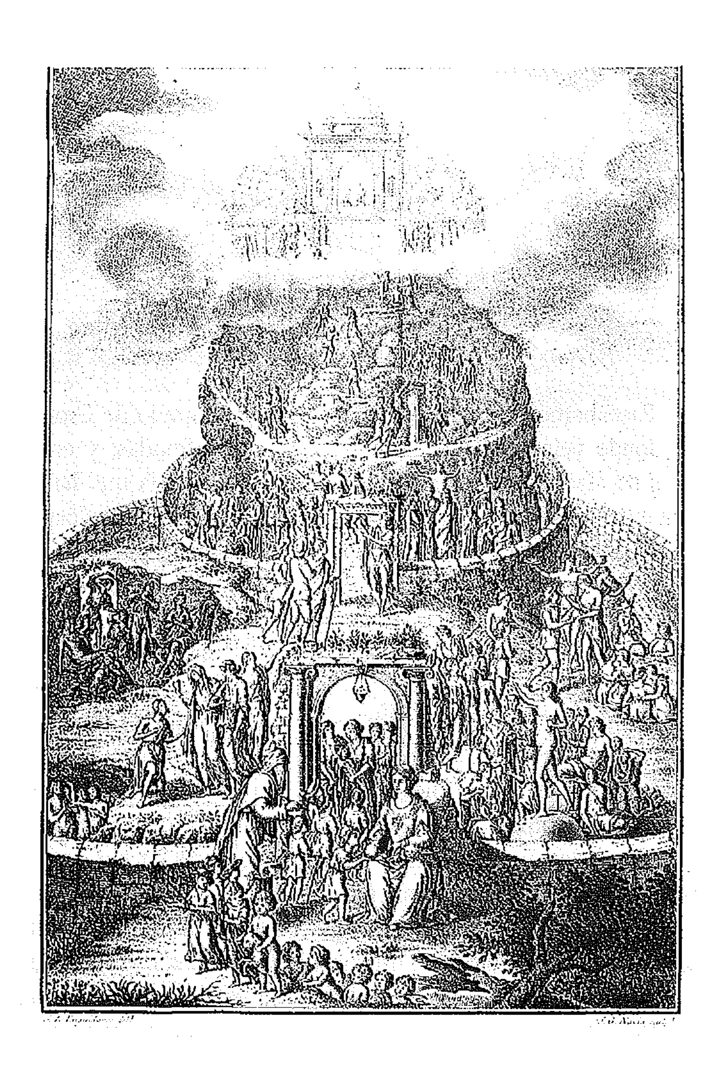


Fig. II.—Desplegable del *Theatro moral de la vida humana en cien emblemas. Con el Enchiridion de Epicteto y la Tabla de Cebes, philosopho platonico* de Otto Venio (34,6 × 27). Bruselas, 1672. Biblioteca Nacional de Madrid.

aquí un extranjero, varón prudente y extraordinariamente sabio, seguidor de palabra y de obra de un género de vida pitagórico y parmenídeo[2], el cual consagró a Crono este recinto sagrado y la tabla.

Y yo dije: ¿Acaso viste a ese hombre y por eso lo conoces? 3

—Y le admiré —dijo— siendo él ya muy anciano y yo aún bastante joven. Charlaba de muchos temas de interés. Y entonces, efectivamente, le oí también muchas veces explicar esta pintura.

—Entonces, por Zeus, —dije— si por casualidad no tie- III
nes ninguna obligación importante, explícanoslo, que estamos muy deseosos de oir en qué consiste la historia.

—No hay ningún inconveniente, extranjeros —dijo—. Pero, en primer lugar, es preciso que sepáis que hay en ello cierto peligro.

—¿Cómo cuál? —dije yo.

—Que si prestáis atención —dijo— y comprendéis lo que se dice, seréis sensatos y felices, y si no, os volveréis insensatos, infelices, crueles, ignorantes y llevaréis una mala vida.
Pues la explicación es semejante al enigma que la Esfinge 2
proponía a los humanos: si uno lo comprendía, se salvaba; pero si no lo comprendía, perecía a manos de la Esfinge. Y lo mismo sucede con esta explicación: pues la insensatez es para
los hombres una Esfinge. El enigma que nos propone es el 3
siguiente: qué es lo bueno y qué es lo malo en la vida, y qué no es ni bueno ni malo en la vida[3]. Si uno no lo comprende,

---

[2] Varios autores interpretan este pasaje como un intento de rodear la obra de una aureola de antigüedad y no como la presentación de unos modelos morales.

[3] La distinción entre las cosas buenas, malas e indiferentes (otros nombres para estas últimas: «ni buenas ni malas», «lo que parece ser bueno sin serlo») ocupa un lugar primordial en la ética estoica: Véase, en este mismo volumen, EPICTETO, *Manual* 1 y MUSONIO RUFO, VI.

perece a manos de ella, pero no de una vez, como el que moría devorado por la Esfinge, sino que va siendo destruido poco a poco a lo largo de toda su vida, como los sometidos a suplicio. Pero si, por el contrario, alguien lo comprende, la insensatez perece y él se salva y es bienaventurado y feliz durante toda su vida. Así que vosotros atended y no os distraigáis.

IV —¡Por Heracles! ¡En qué gran deseo nos has puesto, si es así!

—Pues ocurre que es así.

2 —Entonces no tardes en explicarlo, que estaremos más que atentos, ya que el castigo es tan grande.

Y tomando una vara y señalando con ella la pintura dijo:

—¿Veis este recinto?

—Lo vemos.

—En primer lugar, es preciso que sepáis que este lugar se llama la Vida, y éstos, la gran muchedumbre que está en pie
3 junto a la puerta, son los que van a entrar en la Vida; y el anciano que está en pie en lo alto, con un papel en una mano y como señalando algo con la otra, ese se llama el Genio. Ordena a los que van entrando lo que han de hacer cuando entren a la Vida y les muestra por qué camino deben andar si quieren salvarse en la Vida.

V —¿Y por qué camino les manda andar, y cómo? —dije yo.

—¿Ves —dijo— junto a la puerta un trono en el lugar por el que va entrando la multitud, sobre el cual está sentada una mujer de gesto circunspecto, que parece digna de confianza y con un vaso en la mano?

2 —La veo. Pero, ¿quién es? —dije.

—Se llama Falsedad —dijo—, la que engaña a todos los seres humanos.

—¿Y qué hace?

—Da de beber de su propia fuerza a los que van entrando en la Vida.

—¿Y en qué consiste la bebida?. 3

—Consiste en el error y la ignorancia —dijo.

—Y luego, ¿qué?

—Entran en la vida tras haber bebido.

—¿Y beben todos del error o no?

—Beben todos —dijo—, pero unos más y otros menos. VI
Además, ¿no ves del lado de dentro de la puerta una multitud de mujeres de los más variados aspectos?

—Sí, la veo.

—Pues ésas son las Opiniones, los Deseos y los Placeres. 2
Cuando entra la muchedumbre, éstas se les echan encima y se abrazan a ellos, y después se los llevan.

—¿Y adónde los llevan?

—Unas, a la salvación —dijo— y otras, a la perdición por medio de la Falsedad.

—Amigo mío, ¡qué peligrosa es la pócima, según tú!

—Y todas —dijo— prometen que los conducirán hacia lo 3
mejor y hacia una vida feliz y provechosa. Y ellos, por culpa de la ignorancia y el error que bebieron de la Falsedad no descubren cuál es el verdadero camino en la Vida, sino que andan errantes al azar, como ves ya a los primeros que entraron, que van dando vueltas sin dirección fija.

—Ya los veo —dije—. ¿Y quién es aquella mujer que VII
parece como ciega y enloquecida y que está sobre una piedra redonda?

—Es la Fortuna, y no sólo está ciega y loca, sino también sorda.

—Y ésta, ¿qué tarea tiene? 2

—Va dando vueltas por todas partes —dijo— y les quita a unos lo que tienen para dárselo a otros. Y en seguida les quita otra vez a ésos mismos lo que les dió y se lo da a otros, al azar y sin constancia. Por eso ese símbolo muestra bien su naturaleza.

—¿A qué símbolo te refieres? —dije yo.

3 —A que está de pie sobre la piedra redonda.

—¿Eso qué significa?

—Que no son seguros ni constantes sus dones. Cuando alguien se fía de ella ocurren grandes y graves desastres.

VIII —Y esa gran multitud de hombres que está en torno a ella, ¿qué quieren y quiénes son?

—Son los irreflexivos y todos piden lo que ella va dejando caer.

—¿Cómo no tienen el mismo aspecto, sino que unos parecen contentos, mientras que otros están abatidos, con las manos extendidas?

2 —Los que parecen estar contentos y reír son los que han recibido algo de ella. Éstos, además, la llaman Buena Fortuna, mientras los que parecen llorar y están con las manos extendidas son aquéllos a los que arrebató lo que antes les había dado. Éstos, por el contrario, la llaman Mala Fortuna.

3 —¿Qué es lo que les da, que tanto se alegran los que lo reciben y lloran los que lo pierden?

—Lo que la mayoría de los hombres consideran cosas buenas — dijo.

—¿Y cuáles son esas cosas?

4 —Evidentemente la riqueza, la reputación, la nobleza, los hijos, el poder, los reinos y todo lo que se les parece.

—¿Y cómo no iban a ser buenas esas cosas?

—Sobre eso podremos hablar más adelante, pero sigamos ahora con la pintura[4].

—De acuerdo.

IX —¿Ves que al traspasar esta puerta hay otro recinto más arriba y unas mujeres en pie, arregladas como suelen las rameras?

---

[4] La explicación ofrecida aparece en los capítulos XXXVI-XLI.

—Desde luego.

—Una es la Intemperancia, otra el Desenfreno, otra la Insaciabilidad y otra la Adulación.

—¿Y por qué están ahí? 2

—Observan —dijo— a los que han recibido algo de la Fortuna.

—¿Y luego?

—Se les echan encima y se abrazan a ellos y los adulan y les piden que se queden con ellas, diciéndoles que llevarán una vida agradable y sin trabajo y sin ningún sufrimiento. Y si al- 3
guien se deja convencer por ellas de ir a la Vida Muelle, durante un cierto tiempo les parece que todo transcurre placenteramente, hasta que al hombre le produce desazón; después ya no es así. Pues cuando recupera el sentido se da cuenta de que él no ha comido, sino que ha sido devorado y maltratado por ella. Por eso, además, cuando ha gastado cuanto recibió de la For- 4
tuna, se ve forzado a servir a estas mujeres y a soportar todo y a perder la compostura y a hacer por ellas toda clase de cosas perjudiciales, como defraudar, robar en los templos, faltar a los juramentos, traicionar, dedicarse al pillaje y toda clase de cosas parecidas. Y cuando ya no les queda nada, son entregados a la Sanción.

—¿Cómo es la Sanción? X

—¿Ves un poco por detrás de ellas, en lo alto —dijo— una puertecita pequeña y un lugar estrecho y oscuro?

—Desde luego. 2

—¿Y unas mujeres feas y sucias y vestidas de harapos que parece que van juntas?

—Desde luego.

—De éstas —dijo— la que tiene el látigo es la Sanción, la que inclina la cabeza sobre las rodillas, la Tristeza, la que se mesa los cabellos, la Aflicción.

3 —Y ese otro que hay junto a ellas, feo y flaco y desnudo, y ésa otra que está con él, que se le parece, fea y flaca, ¿quiénes son?

—Él se llama Lamento —dijo— y ella Desconsuelo y es
4 su hermana. A éstos es entregado y vive con ellos atormentado. Y de allí le arrojan otra vez a otra morada, la de la Infelicidad, y allí va destrozando el resto de su vida en completa infelicidad a menos que la Conversión le salga al encuentro a propósito.

XI —¿Y qué pasa después si la Conversión le sale al paso?

—Le saca de las desdichas y le presenta a otra Opinión y Deseo que conducen a la verdadera Educación, pero también, al mismo tiempo, a la llamada Pseudoeducación.

2 —Y después ¿qué pasa?

—Si acepta —dijo— la Opinión que ha de conducirle a la verdadera Educación, se salva, tras ser purificado por ella y es bienaventurado y feliz a lo largo de toda su vida. Y, si no, vuelve de nuevo a andar perdido por obra de la Falsa Opinión.

XII —¡Por Hércules! ¡Cuán grande es ese otro peligro! ¿Y cuál es la Pseudoeducación? —dije yo.

—¿No ves aquel otro cercado?

2 —Desde luego —dije yo.

—Y fuera del cercado, junto a la entrada, ¿no hay una mujer en pie, que parece muy limpia y muy bien arreglada?

—Desde luego.

3 —Pues a ésa la llaman Educación los hombres vulgares y simples; pero no lo es, sino que es la Pseudoeducación —dijo—. Los que se salvan, cuando quieren ir hacia la verdadera Educación, se encuentran primero con ésta.

—¿Acaso no hay otro camino que conduzca hacia la Verdadera Educación?

—No lo hay —dijo.

—Y esos hombres que van y vienen por fuera del recinto, ¿quiénes son? XIII

—Los amantes de la Pseudoeducación —dijo— engañados y creyendo que tratan con la verdadera Educación.

—¿Y cómo se llaman?

—Se llaman poetas, rétores, dialécticos, aritméticos, geó- 2
metras, astrólogos, hedonistas, peripatéticos, gramáticos y todos los del estilo de estos[5].

—Y aquellas mujeres, semejantes a las primeras, que pa- XIV
recen correr de un lado a otro, entre las que decías que estaba la Intemperancia, y las otras que hay con ellas, ¿quiénes son?

—Son las mismas de antes —dijo.

—¿También entran aquí? 2

—También aquí, ¡por Zeus!, aunque raras veces, y no como en el primer recinto.

—¿Y las Opiniones también? —dije.

—Es que aún permanece en ellos la pócima que bebieron 3
de manos de la Falsedad.

—¿Y permanece en ellos también la Ignorancia?

—¡Por Zeus! Y la Insensatez con ella, y no se apartarán de ellos ni la Opinión ni el resto de la Maldad hasta que rechacen la Pseudoeducación y entren en el camino verdadero y beban su fuerza purificadora. Después, cuando se hayan purificado y 4

[5] En la lista de engañados por la Pseudoeducación aparecen los practicantes de las siete artes liberales que componían la *enkýklion paideía* junto a los seguidores de ciertas escuelas filosóficas; falta, sin embargo, la mención de pitagóricos, cínicos y estoicos (las tres escuelas a las que se ha pretendido adscribir esta obra).

Hemos vertido por «gramáticos» el término *kritikoí*, arcaísmo empleado por el autor en lugar de *grammatikoí*.

Los «hedonistas» (*hedonistaí*) suelen ser identificados con los cirenaicos o los epicúreos.

Para un tratamiento más amplio de estos puntos puede consultarse FITZGERALD y WHITE, *op. cit.*, notas 46 y 47 en las páginas 146 y 147.

hayan expulsado todas las cosas malas que tienen, tanto las opiniones como la ignorancia como el resto de la maldad, entonces y de este modo se salvarán. Pero de esta manera, mientras permanezcan junto a la Pseudoeducación, nunca se verán libres, ni les faltará desgracia alguna por causa de estas doctrinas.

XV —Entonces, ¿cuál es el camino que conduce a la verdadera Educación? —dije.

—¿Ves en la parte de arriba —dijo— aquel lugar en que no vive nadie, sino que parece que está desierto?

—Lo veo.

2 —¿Ves también una puerta pequeña y un camino ante la puerta, que no está muy concurrido, sino que muy pocos transitan por él, que va como por una cuesta de aspecto áspero y pedregoso?

—Desde luego —dije.

3 —¿Y ves que parece también que hay un monte elevado y un subida muy estrecha con profundos precipicios a ambos lados?

—Lo veo.

—Éste es el camino —dijo— que conduce a la verdadera Educación.

4 —A simple vista, sí que parece difícil.

—¿Y ves también arriba, sobre el monte, una roca grande y elevada y escarpada todo alrededor?

—La veo —dije.

XVI —¿Ves también dos mujeres en pie sobre la roca, lozanas y vigorosas de cuerpo, que tienden las manos ansiosamente?

—Las veo; pero, ¿quiénes son?

2 —Una es la Moderación y la otra la Constancia; son hermanas.

—¿Por qué tienden las manos tan ardientemente?

—Ruegan —dijo— a los que se acercan al lugar que ten- 3
gan valor y no se acobarden, diciéndoles que sólo han de perserverar un poco más, y que en seguida llegarán a un camino cómodo.

—¿Y cómo suben, cuando llegan a la roca? Pues no veo 4
ningún camino que conduzca hacia ellas.

—Ellas descienden desde lo alto del precipicio y los suben
hacia arriba consigo, y luego les ordenan que descansen. Y un 5
poco después les dan fuerza y coraje y les mandan que se presenten ante la verdadera Educación y les muestran el camino, que es cómodo y liso y fácil de andar y libre de toda dificultad, como ves.

—Sí que se nota, ¡por Zeus!

—¿Ves —dijo— ante el bosque aquel un lugar que parece XVII
hermoso, como un prado, que brilla con una gran luz?

—Desde luego.

—¿Te das cuenta de que en medio del prado hay otro re- 2
cinto y otra puerta?

—Así es; pero, ¿cómo se llama ese lugar?

—La morada de los bienaventurados —dijo—. Allí pasan 3
el tiempo todas las Virtudes y la Felicidad.

—Muy bien, —dije yo—. ¡Qué hermoso dices que es ese lugar!

—¿Y ves también, junto a la puerta, que hay una mujer XVIII
hermosa y de rostro sereno, ya de cierta edad, con un vestido sencillo y sin adornos? Está en pie no sobre una piedra redonda, sino sobre una de forma cúbica que se asienta firmemente.
Y con ella hay otras dos que parecen ser sus hijas. 2

—Se ve perfectamente.

—Pues de éstas la que está en medio es la Educación, la otra, la Verdad y la otra, la Persuasión.

—Y ella ¿por qué está sobre una piedra cúbica? 3

—Es un símbolo —dijo— de que el camino hacia ella es seguro y firme para los que llegan y que la donación de sus regalos es firme para los que los reciben.

4 —¿Y qué es lo que da?

—Coraje y arrojo —dijo él.

—Y eso, ¿en qué consiste?

—En el conocimiento —dijo— de que nada terrible puede pasarle a uno en la vida.

XIX —¡Por Hércules! —dije— ¡qué hermoso regalo! Pero ¿por qué está así, fuera del recinto?

—Para cuidar a los que llegan y darles a beber de su fuerza purificadora. Y después, cuando están purificados, los lleva en ese estado junto a las Virtudes.

2 —¿Cómo es eso? —dije—. No lo entiendo.

—Pero lo entenderás —dijo—. Es como si alguien se hallara fuertemente atacado por una enfermedad y, al ir al médico, primero expulsase las causas del mal por medio de purgas y después el médico le devolviera de ese modo la recuperación
3 y la salud; pero si no hiciera caso de lo que se le ordenó, rechazado y con razón, perecería por causa de la enfermedad[6].

—Eso lo entiendo —dije yo.

4 —Pues del mismo modo —dijo— cuando alguien llega hasta la Educación, ella le cuida y le da de beber de su propia fuerza para que lo primero se purifique y expulse los males con los que llegó.

—¿Qué males son ésos?

5 —La ignorancia y el error que bebió de la Falsedad y la jactancia y el deseo y la intemperancia y la cólera y la avaricia y todo aquello de lo que se llenó en el primer recinto.

---

[6] La comparación entre la verdadera Educación y la medicina está en la misma línea que la que proponen cínicos y estoicos entre la medicina y la filosofía. Véase Musonio Rufo I 1, 9 y ss. y nota.

—Y cuando queda purificado, ¿adónde lo envía? XX

—Adentro —dijo— junto a la Sabiduría y las demás Virtudes.

—¿Cuáles?

—¿No ves —dijo— por dentro de la puerta un coro de 2
mujeres? ¿No ves que parecen hermosas y ordenadas y que llevan vestidos sin coquetería y sencillos? ¿Y qué, además, son naturales y no como las otras, compuestas?

—Las veo. Pero, ¿cómo se llaman? 3

—La primera —dijo— se llama Sabiduría, y sus otras hermanas Valor, Justicia, Honestidad, Sensatez, Modestia, Libertad, Templanza, Mansedumbre.

—¡Ay amigo! —dije yo—, ¡en qué gran esperanza esta- 4
mos!

—Sí, si lo entendéis y os procuráis la posesión de lo que estáis oyendo —dijo.

—Pues nos aplicaremos —dije yo— lo más posible.

—Entonces —dijo— os salvaréis.

—Y cuando éstas reciben a uno ¿adónde lo llevan? XXI

—Con su madre.

—¿Y quién es su madre?

—La Felicidad —dijo.

—¿Cómo es?

—¿Ves el camino aquel que conduce a aquella elevación 2
que es la acrópolis de todos los recintos?

—Lo veo.

—¿Y ves en la entrada una hermosa mujer serena, sentada 3
en un trono elevado, vestida como una dama y con sencillez y coronada con una diadema de flores muy hermosa?

—Se la ve muy bien.

—Pues ésa es la Felicidad.

—¿Qué hace cuando alguien llega hasta ella? XXII

—La Felicidad y las demás Virtudes le coronan con su propia fuerza como a los vencedores de los mayores combates.

—¿Y en qué combates habría vencido ese alguien? —dije yo.

2 —En los mayores combates y contra las mayores fieras, que primero le devoraron y le atormentaron y le esclavizaron; a todas ellas las venció y las arrojó de sí y se hizo dueño de sí mismo, de modo que ahora ellas le sirven a él como antes él a ellas.

XXIII —¿A qué fieras te refieres, que tengo muchas ganas de oirlo?

—Primero, a la Ignorancia y al Error. ¿O te parece que no son fieras?

—Y malignas —dije yo.

2 —Luego, a la Tristeza y al Lamento y a la Avaricia y a la Intemperancia y a toda la restante Maldad. A todas ellas las domina, y no es dominado como antes.

3 —¡Qué hermosas acciones —dije yo— y qué hermosísima victoria! Pero dime además otra cosa: ¿cuál es la fuerza de la diadema con la que decías que le coronan?

4 —La fuerza de la Felicidad, muchacho. El que recibe la diadema con esta fuerza es feliz y bienaventurado y no pone su esperanza de felicidad en otras cosas, sino en sí mismo.

XXIV —¡Qué hermosa la victoria de que hablas! Y una vez que es coronado, ¿qué hace, o hacia dónde va?

2 —Las Virtudes lo acogen y lo conducen a aquel lugar al que fue al principio y le enseñan a los que allí viven, lo mal que lo pasan y lo desdichadamente que viven y cómo naufragan en la vida y andan errantes y son llevados, como subyugados por enemigos, unos por la Intemperancia; otros, por la
3 Jactancia; otros, por la Avaricia; otros, por la Vana Opinión; otros, por otros Males; no son capaces de librarse a sí mismos de esas desdichas a las que están atados para salvarse y venir

aquí, sino que viven perturbados a lo largo de toda su vida.
Eso les pasa porque no son capaces de hallar el camino hacia
aquí, pues no se percataron de la orden del Genio.

—Me parece que tienes razón. Pero aquí hay de nuevo una XXV
cosa que no entiendo: ¿por qué le enseñan las Virtudes el sitio
aquel del que vino al principio?

—Porque no sabía con precisión ni se había dado cuenta 2
—dijo— de nada de lo de allí, sino que por culpa de la Igno-
rancia y el Error que había bebido consideraba que eran bienes
lo que no eran bienes y males lo que no eran males. Por eso 3
llevaba mala vida, como los demás que pasaban allí su tiempo.
Pero ahora, habiendo recibido el conocimiento de lo conve-
niente, vive dichosamente él mismo y ve qué mal obran ésos.

—Después que lo ha visto todo, ¿qué hace, o a que otro XXVI
sitio va?

—Adonde quiera —dijo—. Pues en todas partes encuentra seguridad como el que tiene la gruta Coricia[7] y en cualquier lugar al que vaya vivirá dichosamente en todo con plena seguridad. Pues todos le recibirán con gusto como al médico los pacientes.

—Y aquellas mujeres de las que decías que eran unas fie- 2
ras, ¿ya no teme que le hagan algún daño?

—Ni la Aflicción, ni la Tristeza, ni la Intemperancia, ni la
Avaricia, ni la Pobreza ni ningún otro Mal le causarán ya nin-
guna molestia, pues a todos los domina y está por encima de 3
todo lo que antes le afligía, como los que ya han sido mordidos

[7] La gruta Coricia, hoy Sarandavli, así llamada por la ninfa Coricia a la que amó Apolo, se encuentra en las faldas del Parnaso, cerca de Delfos. Está formada por varias grandes salas con estalactitas y estalagmitas y Pausanias y Estrabón la describen como la más hermosa de todas las cuevas. Por sus dimensiones y por ser de difícil acceso podía servir adecuadamente de refugio; con ese fin la usaron los habitantes de Delfos durante las guerras médicas cuando las tropas de Jerjes amenazaban el santuario (HERÓDOTO VIII 36).

por una víbora; pues estas alimañas, que sin duda causan a todos los demás un daño mortal, a aquellos no les afectan, porque tienen en sí el contraveneno.

XXVII —Me parece que tienes razón. Pero dime aún una cosa más: ¿quiénes son aquéllos que parecen venir de allí, del monte y que los unos, coronados, dan muestras como de júbilo, y los otros, sin diademas, de tristeza y perturbación, y pare-
2 ce que tienen contusas las piernas y la cabeza y que son retenidos por unas mujeres?

—Los coronados son los que están a salvo junto a la Edu-
3 cación y están contentos por haberla encontrado. De los que no llevan diadema, unos, rechazados por la Educación, van y vuelven sobre sus pasos en un estado de ánimo miserable y desdichado; otros, que tuvieron miedo y no subieron hasta la Constancia, van y vuelven una y otra vez y andan errantes por una ruta impracticable.

4 —¿Quiénes son las mujeres que les acompañan?

—Las Penas, las Aflicciones, las Inquietudes, las Malas Reputaciones y las Ignorancias —dijo.

XXVIII —Por lo que dices, todos los males les acompañan.

—Sí, por Zeus, todos les acompañan. Cuando ellos están
2 en el primer recinto con la Vida Muelle y la Intemperancia no se culpan a sí mismos, sino que de inmediato hablan mal de la Educación y de los que se encaminan allí, diciendo que los desgraciados y desdichados y malhadados son quienes, abandonando la compañía de aquéllas, viven miserablemente y no disfrutan de los bienes que hay junto a ellas.

3 —¿A qué bienes se refieren?

—Principalmente, al libertinaje y a la intemperancia, podríamos decir. Pues vivir regaladamente, a la manera de los animales, lo consideran el disfrute de los mayores bienes.

XXIX —Las otras mujeres, las que están allí contentas y riéndose, ¿cómo se llaman?

—Las Opiniones —dijo— y van y vuelven conduciendo 2
junto a la Educación a los que ya han llegado hasta las Virtudes, para que traigan a otros y les informen de que aquéllos a los que llevaron antes ya son felices.

—¿Entonces —dije yo— ellas <no> entran adentro junto 3
a las Virtudes?

—No —dijo—. Pues no está permitido que la Opinión se llegue al Conocimiento, sino que los entregan a la Educación.
Y luego, cuando la Educación los recibe, ellas van y vienen 4
otra vez a traer a otros, como las naves, que, una vez que han desembarcado las mercancías, de nuevo parten y se llenan con otras cargas.

—Creo, en efecto —dije—, que lo has explicado bien, XXX
pero no nos has indicado aún qué manda hacer el Genio a los que entran en la Vida.

—Que tengan confianza —dijo—. Así que tened también 2
vosotros confianza, que os lo explicaré todo sin dejar nada.

—Dices bien —dije yo.

Y extendiendo de nuevo la mano dijo: 3

—¿Veis aquella mujer que parece ciega y que está en pie sobre una piedra redonda, que hace un momento os dije que era la Fortuna?

—La vemos.

—Les manda que no confíen en ella y que no tengan por XXXI
firme ni seguro nada de lo que se recibe de ella y que no lo
consideren cosa propia, pues nada le impide arrebatarlo otra 2
vez y dárselo a otro, que acostumbra a hacerlo muchas veces; y por esa causa les manda que permanezcan ecuánimes frente a sus dones y que ni se alegren cuando se los da ni se desanimen cuando se los arrebate, y que ni le hagan reproches ni la
alaben. Pues no lo hace con idea, sino todo al azar y como 3
salga, como antes os dije. Por eso el Genio les manda que no se admiren de lo que haga ella y que no sean como los malos

4 banqueros: pues también éstos, cuando reciben dinero de la
gente, se alegran y lo toman por propio; y cuando se lo piden,
se enfadan y piensan que les ha ocurrido algo terrible, sin
acordarse de que recibieron los depósitos con esa condición:
5 que nada impide retirar el depósito de nuevo. Del mismo mo-
do, el Genio les manda que estén en esa disposición de ánimo
frente a sus dones y que recuerden que la Fortuna tiene una
naturaleza tal que quita lo que dió y al punto lo devuelve otra
vez multiplicado, y de nuevo quita no sólo lo que dió, sino
6 también lo que antes se tenía. Es decir, que manda aceptar de
ella lo que da y apartarse de ella rápidamente en busca de un
don firme y seguro.

XXXII —¿Cuál es? —dije yo.

—El que recibirán de la Educación, si llegan a ponerse a salvo allí.

—¿Y qué don es ése?

2 —El verdadero conocimiento sobre lo conveniente —di-
3 jo—, don firme y seguro del que uno no se arrepiente. Les
manda que huyan rápidamente en busca de este don; y cuando
llegan junto a las mujeres aquellas de las que dije antes que se
llamaban Intemperancia y Vida Muelle, también allí les manda
que se aparten rápidamente y que no confíen para nada en
4 ellas hasta que no lleguen a la Pseudoeducación. Y allí les
manda que pasen cierto tiempo y que acepten de ella lo que
quieran como viático, y que inmediatamente después se vayan
5 junto a la verdadera Educación. Eso es lo que ordena el Genio.
Y, desde luego, el que actúa fuera de estas recomendaciones o
las desoye, por malvado perece de mala manera.

XXXIII Ése es, extranjeros, el relato que se nos ofrece en la pintura. Si necesitáis preguntar algo más sobre esto, no hay ningún impedimento y yo os contestaré.

2 —Dices bien —dije yo—. Pero, ¿qué les manda el Genio
que acepten de la Pseudoeducación?

—Lo que parece útil.

—Y eso ¿en qué consiste?

—En los conocimientos elementales —dijo— y, de las 3
demás ciencias, las que Platón dice que ejercen sobre los jóvenes una fuerza semejante a la de un freno[8], para que no se distraigan con otras cosas.

—¿Es de necesidad llevar eso consigo si se quiere llegar 4
hasta la Verdadera Educación o no?

—No, no es en modo alguno de necesidad —dijo—, pero sí es útil para llegar en menos tiempo. Eso no está en absoluto reñido con hacerse mejores.

—Entonces —dije— ¿dices que esas cosas no son nada 5
útiles para que los hombres se hagan mejores?

—También es posible hacerse mejor sin ellas, pero de to-
dos modos no son inútiles, pues del mismo modo que a veces 6
interpretamos por medio de un intérprete lo que se dice, pero de todos modos no nos sería inútil conocer nosotros mismos la lengua, pues así lo comprenderíamos con más precisión, así también nada impide que nos hagamos mejores sin estos conocimientos...[9].

—Entonces, ¿los conocedores de esas ciencias no tienen XXXIV
ninguna ventaja para ser mejores que los otros hombres?

—¿Cómo van a tener ventajas, cuando están manifiesta- 2
mente engañados sobre lo bueno y lo malo, igual que los otros,
y además, dominados por todo género de maldades? Pues nada 3
impide saber de letras y tener toda clase de conocimientos y

---

[8] Platón, *Leyes* 808d-e.

[9] Se señala en este punto una laguna difícil de restituir en su literalidad, pero no en su significado: Fitzgerald y White proponen <y sin embargo son útiles para llegar más aprisa a la verdadera Educación>; Praechter sugiere <mas no son inútiles si nos ofrecen un camino para corregirnos moralmente>.

ser borracho, intemperante, avaro, injusto, traidor e insensato en grado máximo.

4 —Desde luego, puede verse a muchos así.

—Entonces, ¿cómo es posible que tengan ventaja —dijo— para hacerse mejores por medio de esos conocimientos?

XXXV —Parece que de ningún modo, según ese razonamiento. Pero —dije yo— ¿por qué pasan el tiempo en el segundo recinto, como si estuvieran acercándose a la Verdadera Educación?

2 —Y eso, ¿de qué les sirve —dijo— cuando con frecuencia se puede ver que desde el primer recinto, desde la Intemperancia y el resto de la Maldad, llegan a la Verdadera Educación algunos que son distintos de esos sabios? Así que, ¿cómo van a ser superiores, si son más perezosos o más torpes?

3 —¿Cómo es eso? —dije yo.

—Porque los del primer recinto... <pero los del segundo recinto>[10], si no otra cosa, no saben lo que aparentan saber. Y mientras tengan esa opinión, por fuerza han de moverse con
4 dificultad para dirigirse a la verdadera Educación. Y además, ¿no ves eso otro, que las Opiniones también van hacia ellos desde el primer recinto? De modo que éstos no son en absoluto mejores que aquéllos si no les acompaña el Arrepentimiento y se convencen de que no poseen la Educación, sino la Pseudoe-
5 ducación, por cuya causa viven engañados, y de que en ese estado nunca podrían salvarse. Y por tanto, vosotros, extranjeros —dijo— obrad así y ocupaos de lo que hemos venido diciendo hasta que alcancéis ese estado. Pero es necesario meditar sobre ello muchas veces y no dejarlo y considerar accesorio

[10] Aun cuando en los manuscritos no se perciben signos de estado lacunoso, todos los editores concuerdan en suponer que algo del texto se nos ha perdido. Por esa razón es difícil saber a qué se refiere el «si no otra cosa».

lo demás. Si no, lo que ahora estáis oyendo no os será de ninguna utilidad.

—Lo haremos. Pero explícanos, ¿cómo es que no son bie- XXXVI
nes las cosas que los hombres reciben de la Fortuna, como vivir, disfrutar de buena salud, ser rico, gozar de buena fama,
tener hijos, vencer y cosas semejantes a ésas? Y al mismo 2
tiempo, ¿cómo es que no son males sus contrarios? Pues nos resulta paradójica y poco creíble esa afirmación.

—Vamos —dijo— intenta responder lo que opinas a lo que yo te pregunte.

—Lo haré —dije yo. 3

—¿Acaso, si alguien lleva mala vida es la vida para él un bien?

—Me parece que no, sino un mal —dije yo.

—Entonces, ¿cómo va a ser un bien la vida, si para él es un mal?

—Porque para los que llevan mala vida es un mal, me pa- 4
rece, y para los que llevan una vida honrada es un bien.

—Entonces, ¿dices que la vida es tanto un bien como un mal?

—Desde luego.

—¡No digas incongruencias! No es posible que la misma XXXVII
cosa sea un mal y un bien. Pues esa cosa sería al mismo tiempo beneficiosa y perjudicial y la misma cosa sería, al tiempo, deseable y rechazable.

—En efecto, es incongruente. Pero ¿cómo el llevar mala 2
vida, para el que la lleve, no va a ser un mal? Por consiguiente, si le está aconteciendo un mal, la propia vida es un mal.

—Pero no es lo mismo la vida que la mala vida. ¿O no lo piensas así?

—Sin duda. Tampoco a mí me parece que sea lo mismo.

—Así pues, la mala vida es un mal, pero la vida no es un 3
mal; pues si fuera un mal, a los que llevan una vida honesta les

estaría aconteciendo un mal, puesto que les acontece la vida que es un mal.

—Me parece que dices verdad.

XXXVIII —Puesto que a ambos les acontece el vivir, tanto a los que llevan una vida honesta como a los que la llevan mala, el vivir no sería ni un bien ni un mal. Del mismo modo que amputar y cauterizar no es insano ni saludable para los que están enfermos, sino que depende de cómo se ampute, así también en el caso de la vida, no es la propia vida lo malo, sino la mala vida.

2 —Así es.

—Si, en efecto, es así, mira si preferirías una mala vida o una muerte bella y valerosa.

—Desde luego que una muerte bella.

3 —Por consiguiente, tampoco la muerte es un mal, si muchas veces es preferible la muerte a la vida.

—Así es.

4 —Por tanto, el mismo razonamiento es aplicable también a la salud y la enfermedad. Pues muchas veces no conviene la salud, sino lo contrario, cuando se dé una situación así.

—Verdad dices.

XXXIX —Venga, pues, examinemos también de este modo la riqueza, si cabe ver, como muchas veces se ve, que alguien tiene riqueza y sin embargo lleva una vida mala y desdichada.

—Sí que se ve a muchos, por Zeus.

2 —Por tanto, ¿en nada ayuda a éstos la riqueza para vivir honestamente?

—Parece que no, pues éstos son unos desdichados.

—Por tanto, no es la riqueza lo que hace ser honestos, sino la Educación.

—Así parece.

3 —Según este razonamiento, la riqueza tampoco es un bien, si no ayuda a los que la poseen a ser mejores.

—Así parece.

—Así que a algunos ni siquiera les conviene ser ricos, en 4
caso de que no sepan usar la riqueza.

—Soy de esa opinión.

—¿Cómo, entonces, podría uno considerar que es un bien algo que muchas veces conviene no tener?

—De ninguna manera. 5

—Por consiguiente, si alguien sabe utilizar la riqueza bien y con prudencia, llevará una vida honesta, y si no, mala.

—Me parece que lo que dices es completamente cierto.

—Y, en resumen, el apreciar estas cosas como buenas o XL
despreciarlas como malas, es lo que perturba a los hombres y
los perjudica, porque si las aprecian y creen que son los únicos
medios para obtener la felicidad, por alcanzarla están dispues-
tos a llevar a cabo cualquier cosa y no rehusan lo que parece lo
más impío y vergonzoso. Pero eso les sucede por ignorancia 2
del bien, porque ignoran que de lo malo no nace lo bueno. A 3
muchos se puede ver que consiguen la riqueza mediante ac-
ciones malas y vergonzosas, como la traición, el robo, el cri-
men, la calumnia, el fraude y otras muchas maldades.

—Así es.

—Si, en efecto, del mal no nace ningún bien, como parece XLI
natural, pero la riqueza nace de malas obras, es forzoso que la
riqueza no sea un bien.

—Así se deduce de ese argumento.

—Sin duda que ni la sensatez ni la justicia se pueden con- 2
seguir por medio de malas acciones, ni tampoco la injusticia y
la insensatez por medio de las acciones buenas, ni pueden
existir al mismo tiempo en el mismo individuo. Pero nada im- 3
pide que en alguien se den la riqueza y la fama y el éxito y
otras cosas semejantes junto con una gran maldad. De modo
que esas cosas no serían ni buenas ni malas, sino que sólo la
sensatez sería un bien y la insensatez un mal.

4 —Me parece que lo has explicado suficientemente —dije—[11] y así hemos desarrollado la opinión según la cual se piensa que esas cosas pueden proceder de las malas acciones.

XLII —Y así, ocurre con esto lo mismo que con aquello que decíamos antes: que tales cosas no son ni buenas ni malas. Y lo que es más, que si procediesen sólo de las malas acciones,
2 serían únicamente malas. Pero todas proceden tanto de las buenas como de las malas acciones, y por eso decimos que no son en sí ni buenas ni malas, como no son ni buenos ni malos
3 el sueño y la vigilia. Y a mi parecer ocurre de modo semejante con el andar y el estar sentados y cosas por el estilo, que suceden a cualquiera, tanto a los educados como a los ignorantes. Pero las que son propias de uno u otro género de vida, una es buena y la otra mala, como la tiranía y la justicia, que les ocurren ambas o a los unos o a los otros; porque la justicia siempre acompaña a los dotados de buen sentido, y la tiranía no acompaña sino a los ignorantes. Y tampoco puede suceder lo
4 que antes dijimos: que al mismo individuo, en el mismo momento, le ocurran dos cosas de las pertenecientes a este género, como no es posible que una persona esté al mismo tiempo durmiendo y velando o que sea sabio e ignorante a la vez o cualesquiera otras cosas de las que guardan la misma relación.

—Pienso que con ese razonamiento has explicado el asunto por completo —dije yo.

XLIII —Y por otra parte —dijo—, digo que todas esas cosas proceden de aquel principio realmente divino.

—Pero ¿a qué principio te refieres?

---

[11] El texto que ofrecen los manuscritos griegos concluye aquí. PRAECHTER completa su edición con la versión en latín que compuso Elichmann de una paráfrasis árabe que sí se nos ha conservado.

—La vida y la muerte —dijo— la salud y la enfermedad, 2
la riqueza y la pobreza, y todas las demás cosas que calificaste de buenas y malas les acontecen a los hombres la mayor parte de las veces sin que procedan de lo malo.

—Hemos visto claramente, y se sigue por fuerza de este razonamiento, que tales cosas no eran ni buenas ni malas; pero de todos modos mi opinión sobre ello no es firme.

—Eso te pasa —dijo— porque durante mucho tiempo has 3
carecido del hábito de admitir esa idea en tu mente. Así, perseguid el uso de las cosas que os señalé hace un momento a lo largo de toda vuestra vida, para que lo que os dije se grabe en vuestras almas y por ese medio lleguéis a adquirir el hábito.
Por otra parte, si tenéis dudas sobre algo, volved a mí para que 4
os lo explique y así se aparte de vosotros la duda[12].

[12] C. E. Finch, en su artículo «The Translation of Cebes' *Tabula* in Codex Vaticanus Latinus 4037», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 85 (1954), sostiene que en ese manuscrito, que presenta grandes semejanzas con el pasaje XLIII 3 de la *Tabla*, podemos encontrarnos frente a la traducción latina de una versión griega más extensa. El texto del Vaticano Griego 4037 dice así: *Y mientras por fin lo conseguís, afanosos jóvenes, intentad con todas vuestras fuerzas con ese ánimo e intención no tener nunca nada por más provechoso que la virtud, ni por más excelente, ni por más digno del hombre libre, ni, en suma, por más feliz. Que sigáis bien.*

ÍNDICE DE NOMBRES

MUSONIO RUFO

DISERTACIONES

*

FRAGMENTOS MENORES

INTRODUCCIÓN

1. *Presentación biográfica*

Como nos ocurre con tantos personajes antiguos, la mayor parte de las dispersas noticias[1] que poseemos en torno a Cayo Musonio Rufo se centran en los años de su madurez. Apenas nada sabemos de su infancia y orígenes sino el nombre de su padre, Musonio Capitón; su lugar de nacimiento, Volsinii, hoy Bolsena, y que pertenecía a la clase social de los caballeros, según los testimonios de Tácito y la Suda.

Se suele dar como fecha probable de su nacimiento la de algo antes del año 30 d. C. y se suele decir que frecuentó desde edad temprana los círculos romanos de simpatizantes estoicos, pero ambas afirmaciones son deducciones basadas en lo que conocemos de su vida adulta. Los datos proceden sobre todo de las *Historias* y los *Anales* de Tácito, pero también las *Disertaciones* de Epicteto, la correspondencia de Plinio y la obra de algunos otros contemporáneos nos proporcionan informaciones de interés.

Cuando en el año 60, con más de 30 años, siguió a Rubelio Plauto en su destierro a Asia Menor, debía llevar ya tiempo

[1] HENSE nos ofrece una cuidada relación de las fuentes sobre Musonio y un amplio estudio de las mismas en la introducción que precede a su edición. En forma más resumida lo trata también C. E. LUTZ, «Musonius Rufus 'The Roman Socrates'», *Yale Classical Studies* 1947, 14-24.

dedicándose a la filosofía. En el año 65-66 lo encontramos de vuelta en Roma tomando parte en la conjura de Pisón, por lo cual Nerón lo desterró a Gíaros, una isla sin agua perteneciente al archipiélago de las Cíclades, en donde Musonio habría dejado recuerdo de su paso, entre otras cosas, por haber descubierto una fuente[2]. Gozaba ya por entonces de un cierto renombre, lo que hizo que acudieran a la isla, con el fin de escucharle, gentes de variada procedencia.

Volvió a Roma llamado por Galba. Se encontraba en la capital del Imperio cuando los ejércitos de Vespasiano se presentaron a las puertas de la ciudad y Vitelio les envió una embajada que les hiciera desistir de sus intenciones violentas. Musonio se sumó, *motu proprio*, a los embajadores. Su intervención en defensa de la paz y condena de la guerra, en un tono retórico poco acertado, fue mal recibida por los soldados, según nos cuenta Tácito[3]: «y mezclándose con los manípulos, pretendía dar consejos a hombres armados disertando sobre los bienes de la paz y los peligros de la guerra. Esto pareció a muchos cosa de broma, pero a la mayor parte un fastidio, y no faltaban quienes se hubieran echado encima y lo hubieran pisoteado si él no hubiera dejado a un lado su intempestiva sapiencia gracias al aviso de los más moderados y a las amenazas de los otros». Tácito es también quien nos informa de la participación de Musonio en el proceso de Barea Sorano, acusando ante el Senado a Publio Egnatio Celer de falso testimonio y de traicionar la amistad que predicaba[4].

Según Dión Casio, quedó exceptuado de la expulsión de los filósofos que decretó en el año 71 Vespasiano, pero este

---

[2] Destino frecuente de los desterrados. Epicteto, en las *Disertaciones*, menciona esta isla como un lugar especialmente temido. La estancia de Musonio no habría carecido de utilidad.

[3] *Hist.* III 81.

[4] TÁCITO, *Anales* XIV 59.

mismo emperador le desterró más adelante por motivos que desconocemos[5]; habría vuelto a Roma llamado por Tito, con el que le unían relaciones de amistad. Desde esa fecha carecemos de datos sobre él[6]. Para fechar su muerte tenemos la carta de Plinio (III 11, de los años 101-102), en la que se refiere a Musonio como si ya no viviera.

Entre los discípulos de Musonio se contaron Dión de Prusa, Atenodoto, Artemidoro —amigo y maestro de Plinio el Joven, además de yerno de Musonio— y, tal vez, Barea Sorano, Anio Polión y Minicio Fundano. Pero el más famoso de ellos fue, sin duda, Epicteto.

Si la obra de Tácito nos informa de los hechos particulares de la vida de Musonio, sobre su labor en la escuela contamos con un testimonio sumamente significativo en las *Disertaciones* de Epicteto: los pasajes en que el discípulo nombra al maestro están henchidos de afecto y respeto; una muestra del sentimiento que Musonio despertaba en sus oyentes —si es que no es un tópico— la tenemos en *Disertaciones* III 23, 29: «Y es que hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado, pensaba que quién le habría denunciado. Tanto tocaba los hechos, tanto ponía a la vista los vicios de cada uno.»

---

[5] No hay noticias directas de este segundo destierro; K. von Fritz (art. «Musonius» en la *Real Encyclopaedie*) defiende que se produjo basándose en evidencias secundarias procedentes de Dión Casio, Temistio y San Jerónimo y su opinión es aceptada por los autores consultados.

[6] Si exceptuamos una serie de anécdotas de fiabilidad nula o muy escasa y la dudosa mención de Dión de Prusa (*Discursos* XXXI 121-122): un filósofo romano habría criticado el comportamiento de los atenienses al celebrar combates de gladiadores en el teatro de Dioniso; su crítica fue tan mal recibida que el filósofo hubo de abandonar Atenas. Para algunos autores puede referirse a Musonio Rufo; otros, sin embargo, piensan en Apolonio de Tiana.

2. *La redacción y transmisión de las* Disertaciones *y los* Fragmentos *musonianos.*

Las noticias antiguas afirman que Musonio, igual que Sócrates, no dejó escrito alguno[7]. Los fragmentos que nos transmiten el pensamiento de Musonio, tal y como los recogen los editores, pueden ser divididos en dos grupos.

En primer lugar, veintiún fragmentos extensos procedentes de Estobeo. En todos ellos se habla de Musonio en tercera persona, tienen carácter de lengua hablada y pertenecen al género de la diatriba. Según la tesis de Pfliegel (Friburgo 1897), cuyos argumentos recoge Hense en la página XI de su edición, serían un solo y único escrito compuesto no por Musonio sino por un mal conocido Lucio o Licio[8], al que Estobeo menciona en el encabezamiento del fragmento V. Esta tesis, aceptada por todos los estudios recientes sobre Musonio, se basa en el argumento de la similitud de estilo y pensamiento entre todos estos textos. Lucio debió redactar su obra directamente en griego[9] y para ello debió basarse en notas tomadas de las conversaciones del maestro, sin que tengamos ninguna constancia del grado de literalidad que empleó.

---

[7] Si exceptuamos el artículo *Mousónios* de la *Suda*, en donde se le atribuyen «diversos discursos de contenido filosófico y cartas».

[8] Los manuscritos de Estobeo transmiten el nombre *Lýkios*, «Licio»; Focio, sin embargo, da la forma *Loúkios*, que es la que aceptan la mayor parte de los estudiosos. De su identificación se ha ocupado Laurenti en la introducción de su traducción italiana de Musonio, *C. Musonio Rufo, Diatribe e i frammenti minori*, págs. 31 y ss.

[9] Algunos autores son, incluso, de la opinión de que las enseñanzas de Musonio se desarrollaban también en griego, lo que le habría permitido una mayor libertad de expresión en tiempos de inseguridad para la tarea filosófica. Esa afirmación, en todo caso, no está corroborada por las fuentes, y cabe la duda de si un hombre que tanto estimaba la libertad de palabra y tan poco temía el destierro (cf. fragm. IX) habría cedido a semejantes temores.

En cuanto a la fecha de redacción y publicación de la obra de Lucio, dos hechos nos pueden iluminar: como *terminus post quem*, la mención que se hace en la *Disertación* VIII sobre los reyes vasallos en Siria. Estos reinos desaparecieron como tales a medida que fueron quedando anexionados al Imperio, el último de ellos en época de Domiciano (81-96); por tanto, la conversación descrita habría tenido lugar antes de esa fecha y la redacción del relato en fecha posterior a la desaparición de esos reinos. El *terminus ante quem* lo tendríamos en una fecha no demasiado alejada de la de la muerte de Musonio, puesto que un buen número de pasajes de Clemente de Alejandría se hacen eco de ellos y a veces, incluso, en forma literal.

Los fragmentos restantes, mucho más breves, proceden de fuentes diversas: Estobeo, Plutarco, Epicteto, Aulo Gelio y Elio Arístides. Dentro de ellos podemos distinguir también varios grupos: los fragmentos XLIII-XLVIII, proceden de las *Disertaciones* de Epicteto y, salvando la cuestión de la intervención de Arriano, tendríamos para ellos una fuente de primera mano. Los fragmentos XXXVIII-XLII nos son presentados por Estobeo como procedentes de un comentario de Musonio realizado por Epicteto y han dado base a algunos autores[10] para sospechar que Musonio podría haber escrito textos que no han llegado hasta nosotros.

Los restantes fragmentos menores, por su forma, parecen proceder de alguna colección de hechos y dichos memorables. La Suda menciona entre las obras de Asinio Polión unos *Recuerdos del filósofo Musonio*, pero se trata sin duda de un lapsus, puesto que Asinio Polión es contemporáneo de Augusto.

---

[10] Entre ellos, C. E. LUTZ, *op. cit.*, págs. 8 y 9 y W. A. OLDFATHER, *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, Cambridge, Massachussets-Londres, 1966 (rp.), vol. 2, pág. 445, en nota al fragmento 4.

Los estudiosos se inclinan a pensar que se trata de una confusión entre Asinio y Anio Polión, y que sería a éste último al que se deberían esos *Recuerdos* representados en los fragmentos menores a los que nos referimos[11].

Aunque los estudiosos no suelen recordarlo, es preciso decir que también Estobeo ha desempeñado un papel de importancia en la transmisión del pensamiento musoniano, pues a él es a quien debemos la selección y ordenación última del material conservado[12].

3. *La filosofía de Musonio Rufo*

De las tres partes en las que los estoicos dividían la filosofía —lógica, física y ética— los fragmentos musonianos ignoran prácticamente la física, dedican un escaso espacio a la lógica y se centran fundamentalmente en la ética. Ninguna disertación o fragmento menor se ocupa directamente de la física y sólo el fragmento I está dedicado a la lógica, con el título *Que no hay que usar muchas demostraciones para un asunto.* Sin embargo, la postura mantenida insistentemente por Epicteto, que sostiene la necesidad absoluta de la lógica como base de la filosofía, nos lleva a pensar que la lógica debía ocupar un espacio importante en el pensamiento musoniano. A la vez se percibe, tanto en Musonio como en Epicteto, el rechazo

---

[11] C. E. Lutz, *op. cit.*, págs. 9-13, presenta de modo muy completo el estado de la cuestión.

[12] No tiene en cuenta este hecho Laurenti cuando, al hilo de su investigación sobre las relaciones entre Musonio y Epicteto en su trabajo «Musonio, maestro di Epitteto» (aparecido en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 3, págs. 2105-2146), presenta a Lucio como único responsable de la recogida, selección y ordenación de los fragmentos mayores, ni tampoco cuando extrae como consecuencia indudable que Musonio había impartido un curso de lecciones. Para este punto, véase especialmente págs. 2111-2113 del artículo citado.

de la lógica como un fin en sí misma, por el riesgo que ello conlleva de conducir al filósofo más por el camino de la teoría hueca, de la retórica vana, que por el auténtico camino del bien: el de la praxis. Aplicando su propia teoría, las argumentaciones musonianas suelen ser concisas y alusivas, directas al fin que se proponen, casi sin divagaciones, aunque cabe también pensar, como ha señalado Laurenti, que Lucio, el redactor, ha resumido los puntos fundamentales.

En IV 19, 13-14 y VIII 38, 15 Musonio define la filosofía del modo siguiente: «La filosofía consiste en ocuparse de la perfecta honestidad y nada más». Esa perfecta honestidad es de carácter práctico y no teórico, puesto que «la virtud es una ciencia no sólo teórica, sino también práctica, como la medicina y la música» (VI 22, 7-9). En esa «ciencia práctica» el entrenamiento ha de ser doble: «puesto que ocurre que el hombre no es ni sólo alma ni sólo cuerpo, sino un compuesto de ambas cosas, por fuerza el que se ejercite habrá de ocuparse de las dos; más... del alma, ... pero también de lo otro. Y es que también es preciso que el que filosofe esté preparado para las tareas del cuerpo, ya que muchas veces las virtudes se sirven de él como órgano necesario para las actividades de la vida».

En esta práctica permanente, la teoría precede a la costumbre cronológicamente, pero la costumbre prevalece jerárquicamente (V 21, 25). El alma se ejercita frente a los trabajos mediante la paciencia y frente a los placeres mediante la abstinencia (VI 25, 12 y ss.); para que ese ejercicio sea un verdadero camino hacia el bien es preciso que el hombre tenga siempre a mano las demostraciones relativas a los auténticos bienes y males y ha de procurar no rehuir lo que parecen males ni perseguir lo que parecen bienes, dos ideas en las que también insistirá —y mucho— su discípulo Epicteto.

Como ideal de vida prefiere Musonio el del campesino y el del pastor; justifica y defiende este ideal en la disertación

XI, en donde afirma la nobleza de las tareas campesinas si bien, personalmente, manifiesta preferir las tareas del pastor, que no impiden la meditación. Como ejemplo aduce el de Hesíodo, a quien el pastoreo no impedía ser «amigo de los dioses y cantor» (XI 58, 10).

La bondad, que constituye el núcleo de la filosofía como quehacer práctico tiene su origen y su causa en una exigencia de la divinidad: «la ley de Zeus manda que el hombre sea bueno. Y ser bueno es lo mismo que ser filósofo» (XVI 87, 6-8). Ese mandato divino consiste en que el hombre sea «justo, bueno, bienhechor, sensato, magnánimo, que esté por encima de los trabajos, por encima de los placeres, limpio de toda envidia y de toda perfidia» (XVI 87, 2-5). La bondad, además, reside naturalmente en el ser humano (II 6, 5-6): «Todos, no uno sí y otro no, por naturaleza nacemos de tal modo que podamos vivir hermosamente y sin errores». Justifica esta afirmación recurriendo a la comparación con la filosofía, la música y el arte de la navegación: de nadie consideramos que obre mal porque no conozca los oficios de médico, de músico o de timonel, y sin embargo, los legisladores no eximen del castigo a nadie que no obre correctamente: precisamente —afirma— porque el hombre nace para la virtud.

Si el origen de la necesidad de ser bueno reside en la divinidad, el objetivo, sin embargo, no es trascendente, puesto que, como dice en VII 30, 8-10, «el fin del hacerse bueno no es otro sino ser feliz y vivir bienaventurado para siempre».

Dedicarse a la filosofía, es decir, a la práctica de la honestidad completa, es un acercamiento permanente a la felicidad, ya que «el filósofo ha hecho un arte del saber qué proporciona a los hombres la felicidad o la infelicidad» (VIII 33, 3-6). Aun cuando en esta idea parece traslucirse la figura de «el que progresa» (*ho prokóptōn*), Musonio no hace referencia directa en ningún momento, al menos en los pasajes que se nos han

transmitido, ni a esa figura ni a la del sabio ideal, ya que no propone como modelos ni a los grandes maestros de la Estoa antigua (Zenón, Cleantes, Crisipo) ni a otros personajes siempre admirados por los de su secta, como el Sócrates o el Diógenes de Epicteto, sino que hace hincapié permanentemente en el camino que debe recorrer el que aspire a la felicidad.

En ese sentido se nos ofrece otra definición más de la filosofía, la que encontramos en XIV 76, 14-15: «el filosofar no parece que sea otra cosa sino buscar de palabra y llevar a cabo de obra lo que es adecuado y conveniente». En esa búsqueda de lo adecuado y lo conveniente Musonio no se queda en cuestiones generales. En XIV 73 afirma: «la maldad del hombre consiste en la injusticia y el salvajismo y en despreocuparse de mala manera de lo que hace el prójimo, mientras que la virtud es la filantropía y la bondad y la justicia y el beneficiar y preocuparse del prójimo». Este supuesto, que se contradice con el individualismo del que suelen participar tanto estoicos como cínicos, nos presenta a un Musonio partidario declarado del respeto y la solidaridad. Más adelante Musonio entra en detalles sobre cómo hay que llevar a cabo ese proyecto básico. Tratará cuestiones de gran repercusión social: si han de filosofar las mujeres, si hay que dar la misma educación a los hijos que a las hijas, el tema del matrimonio... y, al lado de ellas, otras relativas a asuntos más cotidianos, que se contaban entre los tópicos habituales de la filosofía cínica: el alimento, la vivienda, el ajuar. Se trata de indicar a quienes quieran hacerse filósofos qué es eso «adecuado y conveniente» en cuya práctica han de ocuparse y de qué manera han de hacerlo. Interesa señalar la importancia que Musonio concede a las actitudes sociales, porque, como decíamos, parece que su ideal de felicidad fue de carácter social y político más que de tendencia personalista.

La filosofía de Musonio une elementos propiamente estoicos y otros propios de la escuela cínica con disquisiciones sobre temas que se habían convertido casi en tópicos. Entre los primeros se cuenta la definición de la filosofía como «ciencia de la vida», la consideración de la idea de bien y de la tendencia natural a la virtud como innatas. Entre los segundos, el aprecio por el esfuerzo físico no como fin en sí mismo, sino como preparación necesaria para alcanzar el dominio del cuerpo por el alma, a la manera de Diógenes. Al tiempo, Musonio insiste en temas que se habían convertido ya en tópicos, como el de las igualdades y desigualdades entre los sexos y la conveniencia de la educación de las mujeres, tratados antes por Platón, Jenofonte, Aristóteles, Antístenes y Cleantes.

4. *Musonio Rufo y la posteridad*

La rectitud moral que se desprende de los escritos que recogen el pensamiento de Musonio y las diversas noticias que los antiguos transmitieron sobre sus actitudes personales hicieron que fuera muy apreciado en los primeros siglos posteriores a su muerte. Gozó de notable renombre, tanto entre los autores cristianos como entre los paganos, como modelo de conducta moral. Entre los primeros estarían Orígenes[13], que cita a Musonio juntamente con Sócrates como modelo de la vida perfecta, y San Justino[14], que también propone a estos dos filósofos como ejemplos de justos perseguidos. Entre los paganos se contaría Juliano, quien en su discurso *A Temistio*, párrafo 11, dice que Musonio es conocido por «los padecimientos que so-

[13] En un pasaje (*Contra Celso* III 66) en el que precisamente expresa un pensamiento plenamente contrario al optimismo musoniano, al afirmar que el hombre se inclina por naturaleza al pecado y que sólo unos pocos han conseguido alterar esa tendencia.

[14] *Apología* II 8 (MIGNE, *Patrologia graeca* VI, col. 457A).

brellevó con valentía y por su fortaleza ante la crueldad de los tiranos»[15].

Musonio despertó especialmente el interés de Clemente de Alejandría, que toma literalmente numerosos pasajes de las disertaciones dedicadas a la alimentación, el vestido y el ajuar y otras, no tan numerosas, de los escritos de Musonio sobre el matrimonio.

Debió gozar de estima, al menos, hasta principios del siglo v, fecha en que Estobeo usa ampliamente los escritos que contienen el pensamiento musoniano para componer su obra. El Patriarca Focio, que escribe su *Biblioteca* a mediados del siglo IX y que menciona elogiosamente la obra de Estobeo, no menciona a Musonio, por lo que cabe pensar que para entonces ya se habrían perdido los manuscritos originales sobre sus *Disertaciones*.

En España Musonio ha sido prácticamente desconocido salvo por la influencia secundaria ejercida en el pensamiento cristiano a través de los escritos de Clemente de Alejandría.

5. *Ediciones y traducciones*

He seguido la única edición crítica completa, a saber, la publicada por O. Hense en la *Bibliotheca Teubneriana*, aparecida en Leipzig en 1905 como primicia de la edición del libro IV de Estobeo, que vería la luz algo después. Para colmar la laguna existente entre los fragmentos XVa y XVb he tomado el texto publicado en versión bilingüe griego-inglés por C. E. Lutz (*Yale Classical Studies* 1947, 31-147, comprendida dentro del artículo «Musonius Rufus, the 'Roman Socrates'»), basado en el papiro Rendel Harris I. No he incluído la carta a

[15] Cito la traducción de José García Blanco en esta misma colección: *Discursos*, vol. II (B.C.G. núm. 45), págs. 28-29.

Pancrátides, evidentemente espuria, que el propio Hense presenta con distinto tipo de letra en su edición.

En cuanto a comentarios, no ha aparecido ninguno referido al conjunto de los fragmentos de Musonio, pero los filólogos neerlandeses Eyben y Wouters se han ocupado de comentar los fragmentos III y IV, «Que también las mujeres han de filosofar» y «De si hay que educar de la misma manera a las hijas y a los hijos» en las publicaciones que reseñamos en la bibliografía.

Entre las traducciones precedentes, aparte de la versión inglesa ya mencionada, han llegado a mi conocimiento una versión alemana incompleta, debida a W. Capelle y publicada en el volumen *Epiktet, Teles und Musonius. Wege zum glückseligen Leben* (Zurich, 1948). Algo posterior es la traducción italiana, de R. Laurenti, aparecida en Roma en 1967 bajo el título *C. Musonio Rufo, Diatribe e i frammenti minori.* A. Jagu es el autor de la traducción francesa, acompañada de una introducción y de numerosas e interesantes notas de carácter exegético, dedicadas mayoritariamente a la aportación y discusión de paralelos. Esta versión ha sido publicada (Hildesheim-Nueva York en 1979) en la colección *Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie.*

En esta traducción, la primera en que se vierte la filosofía musoniana al castellano, he procurado respetar, en aras de un acercamiento más veraz, el estilo musoniano-liciano de frases largas y paralelismos abundantes e, incluso, el ligero tufillo retórico que impregna muchas veces las explicaciones.

NOTA TEXTUAL

Pasajes divergentes de la edición de Hense:

	Texto de Hense	Versión aceptada
I 2, 2	ἤ (Meineke)	εἰ (L)
IV 18, 1	κακὸν ταὐτὸν ἀμφοῖν (mss.)	κατὰ ταὐτὸν ἀμφοῖν (*coni.* Hense)
VI 24, 2	εἶναι (S M A Br)	ἔρχονται (*em.* A^2)
XV 77	ἀτοκίᾳ	ἀτόκια (*coni.* Hopkins)
XV 79, 13	lacunoso	Pap. Rendel Harris (ed. Lutz)
XXXVI 124, 3	<ἐᾶν> (add. Elter)	om. mss.

BIBLIOGRAFÍA

1. *General sobre el estoicismo*

E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Londres, 1958.

D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres, 1937.

A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausana, 1926.

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948-1949.

2. *Sobre Musonio*

G. Baldassare, «Osservazioni sui Memorabili di Musonio di Lucio», *Prometheus* 4 (1978), 276-280.

R. Cadiou, «Une tradition de Musonius», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2 (1957), 54-56.

W. Capelle, *Epiktet, Teles und Musonius: Wege zum glückseligen Leben*, Zurich, 1948.

M. P. Charlesworth, *Five Men. Character Studies from the Roman Empire*, Cambridge, 1936.

E. Eyben, «Musonius Rufus. Ook vrouwen moeten filosofie studeren», *Hermeneus* 48 (1976), 90-107. (Introducción, texto y comentario del frg. III).

E. Eyben, A. Wouters, «Ei paraplēsíos paideutéon tàs thygatéras toîs hyioîs», *Lampas* VIII (1975), 185-213. (Introducción, texto, traducción y comentario en neerlandés, con resumen en inglés, del frg. IV).

Ch. Favez, «Un féministe romain: Musonius Rufus», *Bulletin de la Societé des Études de Lettres* (Lausana) 20 (1933), 8.

K. v. Fritz, art. «Musonius» en Pauly-Wissowa, *Real Encyclopedie des classischen Altertumwissenchaft.*

L. Gallinari, *Il pensiero pedagogico-morale di M. Rufo*, Roma, 1959.

A. C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963².

R. Hirzel, *Der Dialog*, 2 vols., Hildesheim, 1963 (reimpresión reprográfica de la edición de Leipzig, 1895).

K. Hopkins, «A textual emendation in a fragment of Musonius Rufus: a note on contraception», *Classical Quarterly* 16 (1965), 72-74.

J. Korver, «Néron et Musonius», *Mnemosyne* 3 (serie IV), 1950.

R. Laurenti, «Musonio ed Epitteto», *Sophia* 34 (1966), 317-335.

—, «Musonio, maestro di Epitteto», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 3, págs. 2105-2146.

C. E. Lutz, «Musonius Rufus 'The Roman Socrates'», *Yale Classical Studies* 1947, 3-147. (Incluye, en las páginas 31-147, texto griego completo, frente a la versión lacunosa de Hense, y traducción inglesa).

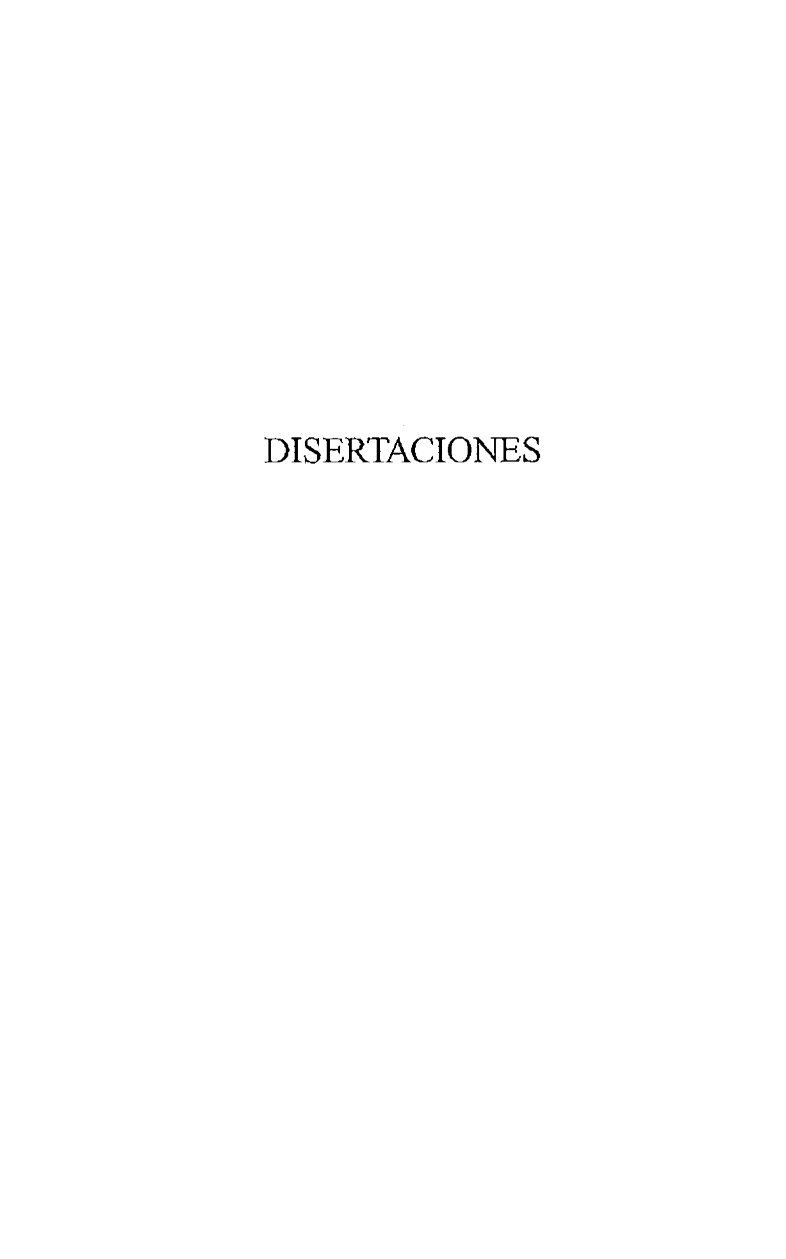
Ch. P. Parker, «Musonius the Etruscan», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1896.

—, «Musonius in Clement», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1901.

Th. Pfliegel, *Musonius bei Stobaeus*, Friburgo de Brisgovia, 1897.

M. Pohlenz, *Die Stoa. Gexchichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948-1949.

P. Wendland, *Quaestiones Musonianae*, Berlín, 1886.



DISERTACIONES

I

DEL 1

QUE NO HAY QUE USAR MUCHAS DEMOSTRACIONES PARA UN SOLO ASUNTO

DE MUSONIO

Cierta vez en que surgió el tema de las demostraciones que los jóvenes han de oír a los filósofos para comprender lo que aprenden, Musonio dijo que no conviene buscar para cada asunto demostraciones numerosas, sino eficaces y claras.

No merece alabanza —decía— el médico que receta muchos fármacos a los enfermos, sino el que beneficia de modo efectivo mediante los pocos que receta, ni el filósofo que enseña a sus oyentes mediante muchas demostraciones, sino el que mediante unas pocas los atrae hacia lo que pretende[1]. Y cuanto más inteligente sea quien le escucha, tantas menos demostraciones necesitará y tanto más rápidamente dará su asentimiento a lo principal del discurso si es que, en efecto, es correcto.

Quien necesita demostraciones por todas partes, incluso 2
donde las cosas están claras, si pretende que le demuestren por muchos medios lo que se puede demostrar por pocos, es que es un insensato y un torpe.

---

[1] La comparación entre la filosofía y la medicina es frecuente en los textos cínicos y estoicos; en Musonio se repite también más adelante, por ejemplo en II 7, 1-8.

Es verosímil que los dioses no necesiten para nada ninguna demostración, porque para ellos no es poco claro ni incierto nada de aquello para lo que se requieren las demostraciones. Pero los hombres por fuerza han de pretender desentrañar mediante lo claro y evidente lo que no está claro ni es cognoscible de inmediato, y ésa es la tarea de la demostración.

Por ejemplo: que el placer no es un bien no es cosa que parezca cognoscible de inmediato, puesto que, de hecho, el placer nos invita como si fuera un bien; pero si uno toma como premisa mayor conocida la de que todo bien es preferible y añade a ésta otra premisa conocida, la de que algunos placeres no son preferibles, hemos demostrado que el placer no es un bien, lo no conocido por medio de lo conocido. De nuevo: que el trabajo no es un mal no parece convincente de inmediato; más convincente que esto parece su contrario, que el trabajo es un mal. Pero si uno admite una premisa mayor evidente, la de que se ha de rehuir todo mal, y le añade otra aún más evidente, la de que muchos trabajos no merecen ser rehuídos, llega a que el trabajo no es un mal.

Siendo así el género de la demostración, puesto que los hombres son unos más agudos y otros más obtusos, y criados unos en mejores costumbres y otros en peores, siendo unos de peor carácter o natural, necesitarían mayor número de demostraciones y mayor argumentación para aceptar estas opiniones y quedar modelados según ellas, igual, creo, que los cuerpos enfermizos necesitan mucho mayor cuidado para estar bien.

Los jóvenes mejor dotados y que han participado de una mejor educación asentirían y comprenderían con pocas demostraciones las razones que se les dice con mayor facilidad y rapidez. Fácilmente nos daremos cuenta de que esto es así si pensamos en un chico o en un joven educado en la molicie plena, afeminado de cuerpo y disoluto de alma por costumbres que le conducen a la falta de carácter, y que, además, presenta

una naturaleza lenta y poco apta para el aprendizaje; y, junto a éste, uno educado a la manera espartana, no acostumbrado a la molicie y ejercitado en la perseverancia, y que fuera obediente a las razones que se le dicen. Entonces, si pusiéramos a estos dos jóvenes a escuchar a un filósofo que hablara sobre la muerte, sobre el trabajo, sobre la pobreza, sobre cosas semejantes y que dijera que no son males, y que, por el contrario, sobre la vida, sobre el placer, sobre la riqueza, sobre las cosas cercanas a ésas, dijera que no son bienes, ¿se mostrarán acaso de acuerdo los dos por igual con estos razonamientos y obedecerán de manera semejante uno y otro a lo que se les dice? No hay ni que decirlo. Sino que el uno, el más lento, quizá lo
acepte a duras penas y despacio y como movido a palanca por 4
miles de razones, mientras que el otro recibirá lo que se le dice con rapidez y con buena disposición, como cosas que le son familiares y adecuadas, sin pedir muchas demostraciones ni mayor argumentación.

¿O no era así aquel esclavo laconio que preguntó a Cleantes[2] si el trabajo era un bien? Hasta ese punto se mostró bien dotado por la naturaleza y bien educado para la virtud, que consideraba que el trabajo está más próximo a la naturaleza del bien que a la del mal, y, convencido de que no era un mal, preguntó si era un bien. Por ello Cleantes, a quien agradó el muchacho, le respondió:

¡Hijo querido, lo que dices es propio de tu noble sangre![3]

---

[2] Cleantes (301-232 a. C.) fue el sucesor de Zenón a la cabeza de la escuela estoica, que dirigió desde 263 hasta su muerte. La más famosa entre sus obras es el *Himno a Zeus*.

Pearson, que editó los fragmentos de Cleantes en 1891, sugería en nota a este pasaje que, tal vez, para Cleantes los trabajos se encontraran entre los bienes y no entre las cosas indiferentes.

[3] HOMERO, *Odisea* IV 611.

¿Cómo no va a ser fácil convencer a uno así de que no sienta miedo ni ante la pobreza ni ante la muerte ni ante nin-
5 guna otra cosa de las que parecen temibles, ni de que no persiga la riqueza, la vida o el placer?

Por volver al comienzo del discurso, digo que no es preciso que el maestro del filósofo pretenda exponer a quienes aprenden multitud de razonamientos y demostraciones, sino que hable sobre cada tema oportunamente, que trate de ajustarse al discernimiento de quien le oye, que diga <lo que> es <convin>cente, y que no se le pueda refutar con facilidad, sobre todo, porque se presente al tiempo hablando de lo más útil y actuando de modo acorde con lo que dice, manejando con ello a su auditorio.

El alumno, que ponga interés en lo que se le dice y que se fije, por una parte, en que no se le pase desapercibida una mentira y la admita y, por otra, en no pretender, ¡por Zeus!, oir respecto a cosas verdaderas demostraciones numerosas, sino manifiestas.

Y si queda convencido de que es cierto lo que se le aconse-
6 ja, que lo siga en su vida, pues sólo así obtendrá algún beneficio de la filosofía, si presenta obras acordes con los razonamientos que aceptó y que eran correctos.

II

DE MUSONIO

Dijo:

—Todos, no uno sí y otro no, por naturaleza nacemos de tal modo que podemos vivir hermosamente y sin errores. Y una gran prueba de esto es que los legisladores nos ordenan lo que hay que hacer y nos prohíben lo que no a todos por igual, sin excluir, de modo que queden sin castigo, a ninguno de los

que desobedecen o yerran, ni al joven, ni al viejo, ni al fuerte, ni al débil ni a nadie.

Sin embargo, si todo lo concerniente a la virtud había de venir de fuera, hubiera sido preciso que nuestra naturaleza no participara de ello en absoluto, sino que, al igual que en los trabajos sometidos a las otras artes nadie reclama el estar libre de errores si no es que ha aprendido la técnica, así tampoco ha de reclamar estar libre de errores en lo concerniente a la vida nadie que no haya aprendido la virtud, puesto que sólo la virtud hace que no cometamos errores en la vida.

Ahora bien, en el cuidado de los enfermos, nadie considera
que esté libre de errores ningún otro sino el médico; y en el 7
manejo de la lira, ningún otro sino el músico, y en el manejo del timón, nadie sino el timonel. Pero en la vida no se considera que el único libre de errores sea el filósofo, que parece que es el único que se ocupa de la virtud, sino todos por igual, incluso los que nunca han tenido ninguna preocupación en este sentido. Es evidente que la razón de esto no es ninguna otra sino que el hombre ha nacido para la virtud.

Y una gran prueba de que nuestra naturaleza participa de la virtud es la siguiente: que todos hablamos sobre nosotros mismos como si poseyéramos la virtud y fuéramos buenos. No hay ni un profano que, si se le pregunta si es sensato o insensato reconozca ser insensato, ni tampoco ninguno que, si se le pregunta si es justo o injusto, diga que injusto. Igualmente, si alguien le pregunta si es comedido o licencioso, todos responderán a la pregunta que «comedido». Sencillamente, si a alguien se le pregunta si es bueno o malo, responderá que bueno, y eso aunque no pueda citar un maestro suyo de nobleza y bondad ni decir qué cursos de virtud o de su práctica ha llevado a cabo[4].

[4] El mismo tema en EPICTETO II 21, 1.

Y esta prueba, ¿qué otra cosa viene a demostrar, sino que hay un fundamento natural en el alma del hombre para la no-
8 bleza y la bondad y que en cada uno de nosotros está la simiente de la virtud? [5] Y puesto que nos conviene ser completamente buenos, unos nos engañamos en el sentido de creernos buenos y otros nos avergonzamos de reconocer que no lo somos. ¿Por qué, si no, ¡por los dioses!, nadie afirma saber las letras ni la música ni lo de la lucha sin haberlo aprendido, ni finge poseer esas artes, a menos que pueda mencionar el maestro al que frecuentó, mientras que se les da por supuesto que poseen la virtud?

Que la naturaleza del hombre no participa de ninguna de aquéllas ni viene nadie a esta vida con los fundamentos...

III

DEL
QUE TAMBIÉN LAS MUJERES HAN DE FILOSOFAR [6]
DE MUSONIO

Una vez que uno le preguntó si también las mujeres habían de filosofar, empezó a explicar más o menos así por qué habían de filosofar:

---

[5] Ya Platón, por boca de Protágoras (*Protágoras* 320c-322d) afirma que el respeto y la justicia son virtudes presentes en la naturaleza de todos los seres humanos, dones de Zeus que permiten la vida ciudadana, fundamento de la política y de los derechos democráticos igualitarios.

En el siglo I d. C., cuando importa más la moral personal que la moral social, esta idea se transforma en la que leemos en Séneca, *Epístolas* 108, 8: «La naturaleza ha dado a todos los fundamentos y la simiente de la virtud» y en la teoría que Musonio expresa en este pasaje.

[6] Los estoicos defendían que también las mujeres habían de filosofar; así lo testimonia Lactancio, *Instituciones divinas* III 25.

9 —El mismo raciocinio —dijo— han recibido de los dioses las mujeres y los hombres, el que utilizamos en las relaciones mutuas y con el que discurrimos sobre cada cosa si es buena o mala y si es hermosa o fea. Igualmente, los mismos sentidos tiene la mujer que el varón: ver, oír, oler y lo demás. Y, de la misma manera, también cada uno de los dos tiene las mismas partes del cuerpo, y no uno más que el otro. Además, el deseo y la buena disposición natural hacia la virtud residen no sólo en los hombres, sino también en las mujeres. Por tanto, ellas no están en nada peor dispuestas que los hombres para deleitarse con las obras bellas y hermosas ni para rechazar sus contrarias. Siendo así, ¿por qué entonces convendría a los hombres buscar e investigar cómo vivirían mejor, que es en lo que consiste el filosofar, y a las mujeres no? ¿Acaso porque conviene que los hombres sean buenos y las mujeres no? Veamos una a una las razones por las que conviene que la mujer se haga buena.

10 Resultará evidente que en ella se acrecentarán, gracias a la filosofía, cada una de las siguientes cosas: es preciso que la mujer administre la casa y eche las cuentas de lo que conviene a la casa y gobierne a los criados. Pues digo que todas estas características se producirán en mayor grado en la que filosofe, ya que cada una de estas cosas es una parte de la vida, y el saber respecto a la vida no es otro sino la filosofía, y el filósofo, como decía Sócrates, cumple esto al mirar con atención

lo que de bueno y malo ha ocurrido en casa[7].

Y la mujer ha de ser también sensata, por ejemplo, en mantenerse apartada de relaciones amorosas ilícitas y apartada también de la intemperancia en los demás placeres, no servir a las pasiones ni ser amiga de riñas, lujos ni maquillajes. Ésas

---

[7] Homero, *Odisea* IV 392.

son obras propias de la mujer sensata, y también estas otras: dominar la cólera, no dejarse dominar por la tristeza, sobreponerse a cualquier acontecimiento. Esto es lo que prescribe el razonamiento filosófico. El que aprende esto y lo pone en práctica me parece que se hace prudentísimo tanto si es hombre como si es mujer.

11 Entonces, ¿qué? Así son estas cosas. Una mujer que filosofara, ¿no sería justa, ni una irreprochable compañera de vida, ni una buena colaboradora de la concordia, ni una guarda solícita de su marido y sus hijos, ni se mantendría en toda ocasión limpia del afán de lucro y la avaricia? ¿Y quién podría ser así mejor que la mujer filósofo? Pues ella, si es que es en verdad filósofo, necesariamente pensará que es peor —y en la misma medida más vergonzoso— obrar la injusticia que padecerla[8], y necesariamente considerará mejor ser humilde que ser avaricioso y, además, amará a sus hijos más que a la vida.

¿Qué mujer podría ser más justa que la que es así? Además, también parece razonable que sea más valiente la mujer educada que la que carece de educación y la filósofo más que la particular, de modo que ni por miedo a la muerte ni por orgullo frente al trabajo soporte algo vergonzoso ni sienta temor ante nadie porque sea noble o porque sea poderoso o porque sea rico o, ¡por Zeus!, porque sea el tirano. Pues ocurre que ésta se habrá ejercitado en tener pensamientos elevados y en considerar que la muerte no es un mal y que la vida no es un bien. Y así no rehuirá los trabajos ni perseguirá en todo el descanso. Por lo cual es verosímil que esta mujer sea industriosa y sufrida como para alimentar de su pecho a los hijos que tenga,
12 como para ayudar a su marido con sus propias manos y como para emprender con diligencia tareas que algunos consideran serviles.

---

[8] Cf. Platón, *Gorgias* 509c.

¿Verdad que tal mujer sería una gran ayuda para quien se casara con ella, motivo de orgullo para los de la familia y un buen ejemplo para las que la conocieran? Pero hay quienes dicen que necesariamente, ¡por Zeus!, las mujeres que se acercaran a los filósofos se volverían sumamente presuntuosas y arrogantes si, abandonando la vida retirada, se desenvolvieran entre hombres y se ejercitaran en los discursos y se dedicaran a los sofismas y a resolver silogismos, cuando han de quedarse en casa a hilar.

Pero a mí no me parecería bien que abandonaran sus tareas para dedicarse sólo a los discursos ni las mujeres que filosofan ni los hombres, sino que afirmo que cuantos se dedican a los discursos han de dedicarse a ellos en razón de las obras. Pues igual que no resulta ningún beneficio del discurso médico si no conduce a la salud del cuerpo humano[9], así tampoco, si el filósofo sostiene o enseña a alguien un discurso, no resulta de ello ningún beneficio a menos que conduzca a la virtud del alma humana. Ante todo hay que examinar el discurso que creemos que han de seguir las que filosofan: si puede hacerlas arrogantes lo que señala como el mayor bien el sentido del respeto; si las acostumbrará a vivir con desvergüenza lo que demuestra que el respeto es el mayor bien; si no las enseñará a ser sensatas lo que señala como el último de los males la intemperancia; si no las invitará a gobernar bien su casa lo que presenta el gobierno de la casa como una virtud, y si no invita 13
a la mujer el discurso de los filósofos a amar [...][10] y a trabajar con sus propias manos.

[9] La misma idea aparece desarrollada más adelante, V 20, 6.

[10] La laguna podría tal vez colmarse, como sugiere Iacobs, con la expresión [el esfuerzo].

IV

DEL *DE SI HAY QUE EDUCAR DE LA MISMA MANERA A LAS HIJAS Y A LOS HIJOS*[11] DE MUSONIO

Un día que surgió el debate sobre si había que educar a las hijas con la misma educación que a los hijos, dijo:

—Los que entienden de caballos y de perros de caza adiestran a los caballos y los perros por igual, sin ninguna distinción entre los machos y las hembras, sino que a las perras se les enseña a cazar de la misma manera que a los machos; y si uno pretende que las yeguas cumplan adecuadamente su misión caballar, no puede ser que acepte que reciban una enseñanza diferente de la de los machos.

Pero en el caso de los humanos, será menester que los varones tengan en la educación y en la alimentación algo espe-
14 cial en relación con las mujeres, como si no fuera preciso que las mismas virtudes estuvieran presentes por igual en ambos, en el varón y en la mujer, o como si pudiera ser que se llegara a las mismas virtudes no mediante las mismas enseñanzas, sino mediante enseñanzas diferentes.

Es fácil darse cuenta de que no son unas las virtudes del varón y otras las de la mujer. De ahí que si el hombre ha de ser sensato, también haya de serlo la mujer. Pues, ¿qué beneficio resultaría de un hombre o una mujer insensatos? Además, tan justamente han de vivir el uno como el otro, ya que el hombre no podría ser un buen ciudadano si es injusto, ni la mujer podría gobernar bien la casa si no lo hace justamente, sino que si es injusta, ofenderá a su propio marido, como dicen que hizo

[11] Cf. Platón, *República* V 451d.

Erifila[12]. Así que es hermoso que la mujer sea sensata y es igualmente hermoso que lo sea también el varón. Las leyes castigan por igual al seductor que a la que se deja seducir. Y la glotonería y la afición desmesurada al vino y otros vicios semejantes, que son actitudes licenciosas y que ponen en gran vergüenza a los dominados por ellas, revelan que la sensatez es sumamente necesaria para todo ser humano, sea hombre o mujer. Sólo mediante la sensatez podemos escapar a la vida licenciosa, no por ningún otro medio.

Tal vez podría alguien decir que el valor corresponde sólo a los hombres, pero tampoco esto es así. Pues también la mujer ha de ser valerosa y mantenerse limpia de cobardía —al menos, la que haya de ser excelente—, que no pueda ser doblegada ni por los trabajos ni por el temor. Si no, ¿cómo va a seguir siendo sensata, si alguien que la asuste o le envíe trabajos podrá obligarla a soportar algo vergonzoso? Además, las mujeres deben estar también dispuestas a la defensa, si no quieren, ¡por Zeus!, parecer inferiores a las gallinas y otras hembras de pájaros, que se enfrentan a animales mucho más grandes que ellas por defender a la prole[13]. ¿Cómo no iban a necesitar el valor las mujeres? Que también participan de la lucha con armas lo mostró la raza de las amazonas, que venció a muchos pueblos mediante las armas. De modo que si a las demás mu-

---

[12] Erifila era esposa de Anfiarao y hermana de Adrasto. Cuando éste último solicitó al primero que participara en la expedición de los Siete, Anfiarao se negó porque sabía que moriría en esa campaña. Pero había acordado con Adrasto que Erifila sería el juez de todas las diferencias que surgieran entre ellos: Erifila recibió de Adrasto un collar como regalo y por él traicionó a su marido.

También otros textos estoicos hacen referencia a Erifila como ejemplo de venalidad (así, por ejemplo, Epicteto, *Disertaciones* II 22, 32).

[13] Cf. Platón, *Leyes* VII 814b.

jeres les falta algo para llegar a esto, será la falta de entrenamiento más que el no haber nacido [para el valor[14].

16 Si han de tener las mismas][15] virtudes el hombre y la mujer, es absolutamente necesario que a ambos les convenga la misma alimentación y educación. El cuidado correctamente aplicado a cualquier animal o planta hace, por fuerza, nacer en ellos la virtud correspondiente a cada uno. Y es que si fuera preciso que el varón y la mujer fueran capaces de tocar la flauta de la misma manera y si eso les fuera necesario a cada uno de los dos para la vida, enseñaríamos a ambos por igual el arte de la aulética, y si hiciera falta que cada uno de ellos fuera capaz de tocar la cítara, [...][16]. Y si ambos necesitan, si es que han de ser buenos, la virtud correspondiente al ser humano[17], y poder discurrir de la misma manera y ser sensatos y participar del valor y de la justicia el uno no menos que el otro, entonces, ¿no habremos de educarlos de la misma manera ni habremos de enseñarles a ambos por igual el arte por la cual el hombre podría llegar a ser bueno? Pues así hemos de obrar y no de otra manera.

Tal vez se pueda objetar:

—Entonces, ¿qué? ¿Crees también que los hombres han de aprender a hilar igual que las mujeres y que las mujeres han de participar en los ejercicios gimnásticos igual que los hombres?

---

[14] Cf. PLATÓN, *Leyes* VII 804d.

[15] Para colmar esta laguna hemos aceptado el sentido de las conjeturas propuestas por Meineke y Wachsmuth que Hense refleja en el aparato crítico aunque no las introduce en el texto.

[16] La laguna podría colmarse en el sentido de [enseñaríamos a ambos por igual a tocar la cítara], manteniendo el paralelismo con la frase anterior. El aparato crítico de Hense no ofrece ninguna conjetura.

[17] Cf. PLATÓN, *Menón* 73b: «Ambos necesitan, tanto el varón como la mujer, si es que han de ser buenos, la justicia y la sensatez».

Eso ya no lo digo yo. Lo que digo es que siendo en el gé-
nero humano la naturaleza de los varones más fuerte, y más
débil la de las mujeres, hay que repartir a cada una de esas na- 17
turalezas los trabajos que mejor le convienen y hay que dar a
los varones los más pesados, y los más livianos a las más débi-
les. Por ello mejor les convendría a las mujeres que a los hom-
bres el hilar, lo mismo que la vida retirada. La gimnasia, sin
embargo, mejor a los hombres que a las mujeres, lo mismo que
la vida fuera de casa. A veces, sin embargo, también algunos
hombres podrían dedicarse a algunas de las tareas más livianas
y consideradas femeninas y algunas mujeres llevarían a cabo
las tareas más pesadas y que parecen convenir sobre todo a los
hombres, cuando sus características corporales o la necesidad
o la ocasión les conduzcan a ello. Pero todas las tareas huma-
nas las tienen por igual y en común y son comunes a hombres
y mujeres y nada es forzosamente exclusivo de ninguno de los
dos. Algunas cosas son más acordes con una de las naturalezas
y otras, con la otra, por lo cual a unas se les llama masculinas y
a las otras femeninas. Pero cuantas tienen relación con la vir-
tud, cualquiera podría decir con razón que ésas convienen a
ambas naturalezas por igual, si es que, en efecto, afirmamos
que las virtudes no convienen más a unos que a otros. Por lo
cual creo que tanto la mujer como el varón han de ser educa-
dos de manera semejante en todo cuanto concierne a la virtud.
Y que hay que enseñarles enseguida, empezando cuando son
pequeños, que esto es bueno y eso es malo en la misma medi-
da para ambos; y que esto es beneficioso y aquello perjudicial 18
y que esto hay que hacerlo y aquello no. Y de ello resulta el
buen sentido en quienes aprenden, por igual en las chicas que
en los chicos y sin destacarse en nada en unos o en otras. Y
luego hay que inculcarles la vergüenza frente a todo lo bo-
chornoso. Una vez que haya aparecido, por fuerza serán sensa-
tos tanto el hombre como la mujer.

Y a quien se quiera educar correctamente, sea lo que sea, tanto si es varón como si es mujer, hay que acostumbrarle a soportar el trabajo, hay que acostumbrarle a no temer a la muerte, hay que acostumbrarle a que no se sienta humillado por ninguna desgracia. A ser valiente se llegaría mediante todo eso, y hace un momento habíamos demostrado que era preciso que también las mujeres participaran del valor.

Que, además, hay que rehuir la avaricia, honrar la equidad; que, siendo seres humanos, han de estar dispuestos a hacer el bien a los seres humanos y no han de estar dispuestos a hacerles mal, todo eso son enseñanzas hermosísimas y que hacen justos a quienes las aprenden. ¿Por qué sería más necesario que aprenda esas cosas el hombre? Pues si, ¡por Zeus!, conviene que las mujeres sean justas, también será menester que aprendan ambos las mismas cosas, al menos las más principa-
19 les e importantes. Pues si el uno sabe un poco y la otra no, o por el contrario, la una sabe y el otro no lo que se funda en alguna materia técnica; eso tampoco requiere la diferencia de educación entre uno y otro sexo. Pero que no aprendan uno y otra cosas distintas sobre lo más importante, sino lo mismo. Y si alguien me pregunta qué ciencia está al frente de este género de educación, le diré que igual que sin filosofía no podría ser educado correctamente ningún hombre, tampoco ninguna mujer.

Y no pretendo decir que haya que poner en las mujeres la agudeza en los discursos ni ninguna habilidad excesiva si es que van a filosofar como mujeres, pues tampoco alabaría yo eso en los hombres, sino que las mujeres han de conseguir la bondad de carácter y la perfecta honestidad[18] de modos, ya

[18] Empleamos el término «perfecta honestidad» para la traducción de *kalokagathía*, que designa el conjunto de virtudes del hombre apreciado por sus dotes y hábitos, tanto personales como sociales. Esta virtud tiene un valor es-

que la filosofía consiste en ocuparse de la perfecta honestidad y nada más.

V

DE LUCIO
DEL
SOBRE SI ES MÁS FUERTE LA COSTUMBRE
O LA TEORÍA
DE MUSONIO

En cierta oportunidad surgió entre nosotros la cuestión de si sería más eficaz para la consecución de la virtud la costumbre o el razonamiento, de si enseñaría correctamente la teoría lo que había que hacer o, por el contrario, la costumbre surgiría al habituarse a actuar de acuerdo con tal teoría. A Musonio le parecía que era más eficaz la costumbre y, a la manera de un abogado, en defensa de su opinión interrogó así a uno de los presentes:

—Si hubiera dos médicos, el uno muy capaz de hablar sobre los asuntos médicos como si tuviera gran experiencia, pero con poca práctica en el cuidado de los enfermos, y el otro incapaz de hablar, pero acostumbrado a cuidarlos según las reglas médicas, ¿a quién elegirías tú para que te atendiera cuando estuvieras enfermo?

El otro respondió que al acostumbrado a cuidar enfermos. Entonces dijo Musonio:

—¡Bien! Dos hombres, que el uno hubiera navegado muchas veces y hubiera capitaneado ya bastantes barcos y el otro

---

pecial para Musonio, puesto que algo más adelante (VIII 38, 15) dice que «filosofar consiste en la consecución de la perfecta honestidad».

hubiera navegado pocas veces y nunca hubiera sido capitán. Si el que no ha sido capitán hablara con muchísima soltura de cómo hay que llevar el timón y el otro, peor que él y sin fuerza, ¿a quién de los dos tomarías de capitán al navegar?

21 Y el otro respondió que al que había sido capitán muchas veces. Y Musonio, otra vez:

—Y de dos músicos, el uno buen conocedor de las teorías musicales y que hablara sobre ellas muy convincentemente, pero fuera incapaz de cantar, tocar la cítara o la lira, mientras que el otro, siendo inferior en la teoría, tocara bien la cítara y la lira y además cantara, ¿a cuál encargarías una obra musical, o cuál querrías que fuera el maestro de música de un niño que aún no supiera?

El otro respondió que al experimentado en las obras.

—Pues entonces —dijo Musonio— así es el asunto: ¿no es mucho mejor ser continente y sensato en todo lo que uno hace que ser capaz de decir lo que haga falta sobre la sensatez y la continencia?

Entonces el joven concedió que era peor y más vil el hablar con soltura sobre la sensatez que el ser de hecho sensato. Y Musonio, resumiendo lo que había dicho antes, dijo:

—¿Cómo, entonces, en el tema de que hablamos, va a ser mejor conocer la teoría de cada asunto que el estar acostumbrado y hacer las cosas según las indicaciones de la teoría? Porque la costumbre lleva al ser capaz de obrar, y el conocer la teoría de un asunto al ser capaz de hablar. La teoría colabora con la praxis al enseñar cómo hay que obrar y precede en el orden a la costumbre. Y no es posible estar acostumbrado a algo bello sin haberse acostumbrado según la teoría; pero en la
22 práctica precede la costumbre a la teoría porque es más importante que la teoría para llevar al hombre a la praxis.

VI

DE MUSONIO
SOBRE LA PRÁCTICA

Animaba siempre con entusiasmo a la práctica a los que estaban con él mediante estas razones:

—La virtud —decía— es una ciencia no sólo teórica, sino también práctica, como la medicina y la música. Por tanto, igual que el médico y que el músico, no sólo es preciso que cada uno acepte los principios de su arte, sino que además hay que ejercitarse en actuar según los principios; y así, el hombre que ha de ser bueno no sólo debe aprender cuantos conoci- 23
mientos le conducen a la virtud, sino que además debe ejercitarse de acuerdo con ellos celosa y laboriosamente.

Porque, ¿cómo llegaría uno a ser sensato si se limitara a saber que no hay que dejarse vencer por los placeres, pero no se hubiera ejercitado en oponerse a los placeres? ¿Cómo llegaría uno a ser justo habiendo aprendido que hay que amar el tener lo justo, pero sin haberse ejercitado en rehuir el ansia de tener más? ¿Cómo podríamos llegar a conseguir el valor, considerando, de un lado, que no es temible lo que al vulgo le parece espantoso, pero, a la vez, sin habernos ejercitado en mantenernos libres de temor frente a ello? ¿Cómo llegaríamos a ser discretos conociendo cuáles son los verdaderos bienes y males, pero sin habernos ejercitado en despreciar las cosas que parecen ser bienes? Por ello es preciso que la práctica siga al aprendizaje de los conocimientos que se refieren a cada virtud, si es que ha de resultarnos algún beneficio de este aprendizaje.

Y el que pretende filosofar ha de ejercitarse en mayor medida que el que desea alcanzar la medicina o algún otro arte semejante, en tanto en cuanto la filosofía es más importante y

24 más difícil de alcanzar que cualquier otra ocupación. Y es que quienes desean acercarse a las otras artes no vienen con las almas corrompidas ni habiendo aprendido lo contrario de lo que hubieran debido aprender, mientras que los que intentan filosofar habiendo estado antes en plena corrupción y llenos de maldad, van en busca de la verdad de tal manera que necesitan más práctica. ¿Cómo han de ejercitarse? ¿De qué manera? Puesto que ocurre que el hombre no es ni sólo alma ni sólo cuerpo, sino un compuesto de ambas cosas, por fuerza el que se ejercite habrá de ocuparse de las dos[19]; más, como merece, de la más importante, es decir, del alma; pero también de lo otro, si es que ninguna parte del hombre ha de estar descuidada. Pues también es preciso que el cuerpo del que filosofe esté bien preparado para las tareas del cuerpo, ya que muchas veces
25 las virtudes se sirven de él como órgano necesario para las actividades de la vida.

De la práctica, una sería propia, en sentido estricto, solamente del alma, mientras que la otra sería común a ésta y al cuerpo. Será una práctica común a ambos el que nos acostumbremos a las heladas y a los ardores, a la sed y al hambre, a la frugalidad del alimento y a la dureza del lecho, a la abstinencia de los placeres y a la paciencia en los trabajos. Por medio de esas cosas y otras semejantes se vigoriza el cuerpo y se hace impasible y firme y útil para cualquier tarea, mientras que el alma se vigorizará ejercitándose para el valor mediante la paciencia frente a los trabajos, para la sensatez, mediante la abstinencia de los placeres. Práctica propia del alma es, en primer lugar, tener a mano las demostraciones relativas a que no son bienes los que parecen ser bienes y las relativas a que no son males los que parecen ser males, y acostumbrarse a reconocer

[19] Según Diógenes Laercio VI 70, Diógenes el Cínico decía que «la práctica es doble, una anímica y otra corporal,... y la una sin la otra es inútil».

y distinguir los que son verdaderamente bienes de los que no lo son verdaderamente. Y luego, ejercitarse en no rehuir nin- 26
guno de los que parecen ser males ni perseguir ninguno de los que parecen ser bienes y en apartarse por cualquier artificio de los que verdaderamente son males y perseguir por cualquier medio los que verdaderamente son bienes.

En resumen, pues, está casi dicho cuál es cada modo de práctica; sin embargo, intentaré también decir en detalle cómo ha de llevarse a cabo cada una, no distinguiendo y separando las prácticas comunes al alma y al cuerpo de las propias del alma, sino explicando mezcladas las de cada parte. Puesto que precisamente eso es lo que hemos venido oyendo y recibiendo por tradición cuantos participamos en la ocupación del filósofo, que ni el trabajo ni la muerte ni la pobreza son, de ningún modo, un mal ni lo es tampoco ninguna de las cosas apartadas de la maldad y, a la vez, que tampoco son un bien la riqueza o la vida o alguna otra cosa de las que no participan de la virtud. Sin embargo, aun habiendo recibido esto por tradición, por la corrupción que se ha venido produciendo en nosotros desde pequeños y por el mal hábito creado por esta corrupción, 27
cuando se nos presenta un trabajo, creemos que se nos presenta un mal, y cuando tenemos junto a nosotros un placer, creemos tener junto a nosotros un bien; y temblamos de miedo ante la muerte como última desgracia y saludamos a la vida como al mayor de los bienes; y al entregar dinero nos entristecemos como si hubiéramos sufrido un daño, y al recibirlo nos alegramos como si hubiéramos obtenido un beneficio; y, de manera semejante, en la mayor parte de los casos no nos servimos coherentemente de las presunciones correctas en los asuntos, sino que más bien seguimos la costumbre vil. Y puesto que afirmo que esto es así, el que practica ha de buscar vencerse a sí mismo, no gustar del placer, no rechazar los tra-

bajos, no deleitarse con la vida, no temer la muerte y, en cuestiones de dinero, no preferir el cobrar al pagar.

VII

28

DEL *QUE HAY QUE MENOSPRECIAR LOS TRABAJOS* DE MUSONIO

Para emprender fundadamente con mayor facilidad y mejor ánimo aquellos trabajos en los que hayamos de esforzarnos en pro de la virtud y de la perfecta honestidad, es útil considerar lo siguiente: cuánto se esfuerzan algunos por causa de los malos deseos, como los que se enamoran sin continencia; cuánto soportan otros con tal de obtener una ganancia, en cuántas dificultades se ven algunos por conseguir la fama. Y, sin embargo, todos ellos soportan de buen grado cualquier fatiga. ¿Acaso no es terrible que aquéllos soporten padecer esto por cosas que no son bienes, mientras que nosotros, por conseguir la perfecta honestidad y rehuir la maldad que entristece
29 nuestra vida, al tiempo que conseguimos la virtud, que es guía de todos los bienes, no estamos dispuestos a emprender con buen ánimo cualquier trabajo? ¿Pero es que nadie va a decir cuánto mejor es, en vez de esforzarse por conseguir la mujer ajena, el esforzarse por educar los propios deseos? ¿En vez de envilecerse por el dinero, el habituarse a necesitar poco? ¿Mejor que andar en líos por la fama, el ocuparse de no ser pretencioso? ¿Antes que buscar cómo hacerle uno daño a aquél al que envidia, el tener como meta el no envidiar a nadie? ¿Antes que servir a algunos supuestos amigos, como los aduladores, verse en dificultades para conseguir auténticos amigos?

Siendo necesario, en general, que todos los hombres se esfuercen, tanto los que desean lo mejor como los que desean lo peor, es rarísimo que no estén mucho más dispuestos a esforzarse los que persiguen lo mejor que aquéllos a quienes caben pocas esperanzas por sus esfuerzos. Así, los taumaturgos emprenden tareas sumamente difíciles y arriesgan sus vidas unos, haciendo cabriolas por entre las espadas[20]; otros, andando por la cuerda floja; otros, volando por el aire como los pájaros, cosas todas en las que el riesgo es mortal. Y todo ello lo hacen por una pequeña paga. ¿Y nosotros no soportaremos el pasar fatigas por la felicidad completa? Pues el fin del hacerse bueno no es otro sino el ser feliz y vivir bienaventurado para siempre.

Naturalmente podría uno traer a la memoria cómo es lo de algunos animales, que es muy posible que ello nos empuje a ser amantes del esfuerzo. Las codornices y los gallos, sin vanagloriarse en absoluto, como el hombre, de su virtud y sin conocer lo bueno y lo justo y sin esforzarse por ninguna cosa de ese tipo, sin embargo, soportan el enfrentarse mutuamente y mutilarse y resisten hasta la muerte con tal de no ser vencidos el uno por el otro[21]. Cuánto más natural sería que fuéramos nosotros quienes soportáramos y resistiéramos, puesto que somos conscientes de que nos vemos en dificultades por alguno de los bienes, ya sea por ayudar a los amigos o por beneficiar a la ciudad o por defender a las mujeres y los niños y, lo más importante y principal: por ser buenos y justos y sensatos, cosa que nadie consigue sin esfuerzos.

Por lo cual se me ocurre decir que bastante se castiga a sí mismo a ser indigno de ninguna cosa buena el que no está dis-

[20] Este espectáculo parece ser antiguo y haber gozado de gran aceptación, puesto que ya lo mencionan Platón (*Eutidemo* 294e) y Jenofonte (*Banquete* 2, 11).

[21] La fiereza y la resistencia de estos animales eran conocidas por las luchas organizadas.

puesto a esforzarse, porque todos los bienes los obtenemos con el esfuerzo.

Esas cosas y otras semejantes dijo entonces incitando y empujando a los presentes a despreciar el esfuerzo.

VIII

32 DEL

QUE TAMBIÉN LOS REYES HAN DE FILOSOFAR

DE MUSONIO

Una vez que fue a verle uno de los reyes de Siria —entonces había aún en Siria reyes vasallos de los romanos[22]— le dijo, entre otras muchas cosas, también lo siguiente:

—No creas —dijo— que a cualquier otro le conviene el filosofar más que a ti, ni por ninguna otra causa, sino precisamente porque tú eres rey. Sin duda, es preciso que el rey sea salvador y bienhechor de los hombres; y el que sea salvador y bienhechor ha de saber qué es bueno para el hombre y qué malo, qué beneficioso y qué perjudicial, y qué conveniente y qué inconveniente.

Si, en efecto, se pierden quienes van a dar en los males, se salvan quienes consiguen los bienes, y si resultan beneficiados quienes obtienen lo beneficioso y conveniente, resultan perju-

---

[22] Siria se había escindido en ciudades autónomas y pequeños reinos en el período de decadencia de los Seleúcidas y mantuvo esta situación tras la conquista romana (victoria de Pompeyo sobre Tigranes de Armenia en 64-63 a. C.). A lo largo del siglo I d. C., Roma se fue anexionando los diversos reinos (Comagene, Iturea, Judea, Nabatea), con lo cual desaparecieron sus reyes.

Los encuentros entre reyes y filósofos son un tópico en la literatura helenística. El compilador de estos fragmentos, a falta de un rey famoso a quien atribuir esta conversación, recurre a un anónimo «rey de Siria» perteneciente a una época ya olvidada para sus lectores.

dicados los que se ven empujados hacia los inconvenientes y perjuicios.

El reconocer lo bueno y lo malo, o lo conveniente y lo in- 33
conveniente, o lo beneficioso y lo perjudicial, no es cosa de otro sino del filósofo, que lleva a cabo su misión ocupándose de no desconocer ni una sola de estas cosas, y ha hecho un arte del saber qué proporciona a los hombres la felicidad o la infelicidad. Por ello está claro que es preciso que el rey filosofe. Y por eso conviene al rey o, más bien, le es imprescindible, repartir equitativamente lo justo a sus siervos, para que nadie tenga más o sea tenido en menos de lo que le corresponde, sino que, por el contrario, quienes lo merezcan obtengan honra y castigo. ¿Cómo se podría hacer esto sin ser justo? ¿Y cómo se podría ser justo sin saber qué clase de cosa es la justicia? Y, a la vez, también por esto ha de filosofar el rey, porque está claro que de ninguna otra manera podría conocer la justicia y lo justo sino porque filosofara. Pues no se puede negar ni que el que ha aprendido conocerá mejor lo justo que el que no ha aprendido ni que los que no han filosofado son ignorantes de tales cosas. Pues se enfrentan y se pelean mutuamente en relación con las cosas justas, diciendo unos que son más justas éstas y otros que aquéllas. Pero no mantienen diferencias sobre las cosas que los hombres conocen: ni sobre lo blanco y lo negro, o sobre lo caliente y lo frío o sobre lo blando y lo duro. 34
Todos opinan y dicen lo mismo sobre estas cosas, de modo que también tendrían opiniones acordes respecto a las cosas justas si supieran cuáles son. Pero puesto que no tienen opiniones acordes, da la impresión de que son ignorantes[23]. Y tampoco tú quedas fuera de esa ignorancia, según me parece;

[23] También Epicteto basa los desacuerdos de los hombres en la ignorancia, en que los hombres no saben distinguir entre los verdaderos bienes y males y los bienes y males aparentes. Cf. *Disertaciones* I 11, 9 y I 22, 5-9.

por lo cual has de dedicarte al conocimiento más que cualquier otra persona y tanto más cuanto que estar en la ignorancia de la justicia es más bochornoso para el rey que para un particular.

Además, es preciso que el rey sea sensato y es preciso que los siervos aprendan a ser sensatos, para que el uno gobierne con sensatez y los otros acepten el gobierno ordenadamente, sin que el uno ni los otros vivan en la molicie, pues la molicie es cosa penosa en cualquier gobernante y en cualquier ciudadano particular. ¿Cómo podría uno ser sensato si no se ejercita en dominar los deseos, o cómo hará sensatos a los demás siendo él mismo incontinente?

¿Qué ciencia le conduce a la sensatez sino la filosofía? No podemos citar ninguna, pues ésta enseña a estar por encima del placer, enseña a estar por encima de la avaricia, enseña a amar la sencillez, enseña a rehuir el lujo, acostumbra a tener respeto, acostumbra a dominar la lengua, procura el orden, la conveniencia y el decoro y, en general, lo conveniente en las actitudes y relaciones. Y cuando todo esto está presente en el hombre le hace venerable y sensato y especialmente, si se da en un rey, sería digno de la divinidad y digno de respeto en grado sumo. La intrepidez y la resolución y el coraje son obra del valor; ¿y cómo mejor podrían darse en el hombre, sino recibiendo una garantía firme de que ambos, la muerte y los trabajos, no son males? Pues esas cosas, la muerte y los trabajos, son las que ponen fuera de sí y asustan a los hombres cuando éstos están convencidos de que son males. Y sólo la filosofía enseña que no son males.

De modo que si los reyes han de conseguir el valor y han de conseguirlo por encima de cualquier otra cosa, han de ocuparse de filosofar, puesto que de otra manera no llegarían a ser valerosos.

Y es que también es especialmente propio de reyes el ser 36 invencible en el discurso y poder dominar igual con armas a los que luchan que con palabras a los que conversan. Cuando los reyes flaquean en esto, por fuerza serán muchas veces engañados y forzados a admitir lo falso como cierto, que es el resultado de la falta de juicio y la ignorancia mayores. La filosofía, por su parte, no sé si tiene por naturaleza otra misión más que la de proporcionar a quienes se le acercan el sobrepasar al prójimo en el discurso y el distinguir las mentiras de las verdades y el refutar las unas y confirmar las otras.

Efectivamente, siempre que los oradores se ponen en el mismo terreno que los filósofos y dan y toman argumentos, se les puede ver confusos, sin recursos, forzados a contradecirse a sí mismos. Y si a los oradores, que han hecho oficio del entrenarse en los discursos, les pillamos todas las veces siendo menos capaces que los filósofos en lo relativo a los discursos, ¿qué habremos de pensar de los otros hombres? Así que, si algún rey tiene deseo de ser vigoroso en el discurso, habrá de filosofar, para no temer que nadie vaya a superarle ni siquiera en este terreno, puesto que es necesario que en toda ocasión el rey sea impávido, valeroso e invencible.

En general, es de toda necesidad que el buen rey sea, tanto de palabra como de obra, infalible y perfecto. Si efectivamente 37 ha de ser, como opinaban los antiguos, ley viva, que aporte la equidad y la concordia y aleje la ilegalidad y las luchas internas, seguidor de Zeus y, como Él, padre de los gobernados, ¿cómo podría ser así, sin gozar de un natural destacado, ni haber sido educado en la mejor educación y sin poseer todas las virtudes que corresponden al ser humano? Si es otra la ciencia que encamina la naturaleza del hombre hacia la virtud y enseña a entrenarse y a avanzar hacia lo bueno, habría que comparar y decidir si es mejor y se basta mejor para señalar al buen rey aquélla o la filosofía. Y, verosímilmente, el rey —al me-

nos, el que pretendiera de verdad ser bueno— se serviría de la mejor. Pero si ningún otro arte ni siquiera nos asegura la transmisión y la enseñanza de la virtud, sino que unos se ocupan sólo del cuerpo humano y lo que le es útil, y cuantos se aproximan al alma, antes investigan cualquier cosa que no có-
38 mo alcanzará el buen sentido, sólo la filosofía pone su objetivo en ello y se dedica a ello, a cómo el hombre escaparía a la maldad y conseguiría la virtud.

Y si esto es así, ¿qué otra cosa sería más recomendable para el rey —al menos, para el que quiera ser bueno—, que el filosofar? Y más aún: ¿cómo y de qué manera sería alguien capaz de reinar o de vivir hermosamente, a menos que filosofara? Yo opino que el buen rey, directamente, por necesidad ha de ser filósofo y que el filósofo, directamente, ha de ser regio[24].

Veamos en primer lugar lo primero: ¿es acaso posible que alguien sea un rey bueno sin ser un ser humano bueno? No cabe afirmarlo. Y alguien que fuera un hombre bueno, ¿no sería también filósofo? Sí, por Zeus, si es que el filosofar consiste en ocuparse de la perfecta honestidad. De modo que hallamos que el rey bueno es también, directamente y por necesidad, fi-
39 lósofo.

Y que el filósofo es también y en todos los sentidos regio, lo comprenderás así: es propio de la clase regia el poder tutelar bien a los pueblos y a las ciudades y ser digno de gobernar a los hombres. ¿Y quién podría ser mejor protector de la ciudad o más digno de gobernar a los hombres que el filósofo? Pues a él le conviene, si es que es verdaderamente filósofo, ser prudente, sensato, magnánimo, capaz de discernir lo justo y lo conveniente, de llevar a cabo lo planeado, perseverante en los esfuerzos. Por añadidura habría de ser valeroso, impávido, ca-

[24] Cf. PLATÓN, *República* 473d.

paz de soportar las cosas que parecen terribles y, además, benefactor, útil y filántropo. ¿A quién podríamos hallar más adecuado o más capaz que éste para gobernar? A nadie. Y aunque no tuviera a muchos que le prestaran oídos y le obedecieran, no quedaría por ello privado de ser regio. Pues le basta con gobernar a los amigos que tenga o a su mujer y a sus hijos, o, simplemente, él a sí mismo. Pues no es menos médico el que cura a pocos que el que cura a muchos, si efectivamente tiene experiencia médica. Y no es menos músico el que enseña a pocos que el que enseña a muchos, si efectivamente posee experiencia musical. Y es igualmente entendido en hípica el que maneja muchos caballos que el que maneja uno o dos, si efectivamente fuera conocedor del arte hípica. Y, así, es igual de regio el que tiene uno o dos que le obedecen que el que ha conseguido muchos vasallos. Bastaría con que tenga experiencia en reinar para que sea regio. Por eso, me parece, también Sócrates llamaba a la filosofía «ciencia política y regia»[25], porque quien la ha recibido se hace rápidamente político.

Y una vez que Musonio hubo hablado, el rey, complacido por estos razonamientos, reconoció quedar agradecido a sus palabras y dijo:

—Pídeme lo que quieras, que nada te negaré.

—Te pido —dijo Musonio— que actúes conforme a estos razonamientos que alabas y que los sigas, pues esto será lo que a mí mayor contento me produzca y a ti, del mismo modo, más te beneficie.

---

[25] En el recién citado pasaje de PLATÓN, *República* 473d.

IX

41 DEL

QUE EL DESTIERRO NO ES UN MAL

DE MUSONIO

Una vez que un condenado al destierro se lamentaba por ello, le consoló más o menos de este modo:

—¿Cómo, —dijo— si no se es un insensato, podría alguien apesadumbrarse por el destierro? El destierro no nos priva en modo alguno del agua, de la tierra y del aire, ni tampoco del sol ni de los demás astros, y ni siquiera del trato con los hombres, pues en cualquier parte y de cualquier manera tenemos comunicación con ellos. ¿Por qué va a ser terrible que nos veamos privados de una parte de la tierra y de la compañía de algunos hombres? Tampoco cuando estamos en casa utilizamos toda la tierra ni tratamos con todos los hombres. Trataríamos, como ahora, con los amigos, pero con los verdaderos y con los que conviene mantener alguna conversación, pues éstos nunca nos traicionarían ni nos abandonarían. Pero de algunos, que son amigos fingidos y no verdaderos, más valdría estar apartado que tratar con ellos.

42 Y entonces, ¿qué? ¿No es el mundo patria común de todos los hombres, como pensaba Sócrates? Así que no has de considerar que te destierran de verdad de tu patria porque te vayas de aquí, en donde naciste y creciste, sino sólo que te ves privado de una ciudad, sobre todo si crees ser persona de buen carácter, ya que alguien así no venera ni desprecia lugar alguno como causante de su felicidad o infelicidad. Por el contrario, él lo pone todo en sí mismo y se considera ciudadano de la ciudad de Zeus, la que está compuesta de hombres y dioses[26]. En

[26] Cf. Epicteto, *Disertaciones* I 9, 1.

términos acordes con éstos se expresa también Eurípides cuando dice:

Para el águila todo el aire es penetrable
y para el hombre noble toda la tierra es su patria. [27]

Igual que sería pueril y ridículo alguien que, estando en su
patria, sufriera terriblemente y se lamentara por vivir en otra 43
casa y no en la que nació, lo mismo el que vive en otra ciudad,
y no precisamente en la que nació, y lo considera una desgracia; a ése tal habría que considerarlo un insensato y un necio.

¿Y qué lugar ocuparía el estar desterrado en relación con el cuidado de nosotros mismos y con la consecución de la virtud? Desde luego, el aprendizaje y el ejercicio de las cosas precisas, a nadie se los impide el destierro. ¿Cómo, entonces, no iba a estar colaborando el destierro a ese fin, si proporciona tiempo de ocio y libertad para aprender lo bueno y para ponerlo por obra más que antes, en el sentido de que ni nos vemos arrastrados por la pretendida patria a los menesteres públicos ni molestados por los pretendidos amigos o los parientes, que son expertos en impedir y apartar del impulso hacia lo mejor[28]?

A algunos, incluso, les convenía el destierro en todos los
sentidos, como a Diógenes[29], que de ciudadano particular se
hizo filósofo con el destierro, y en vez de seguir asentado en
Sinope, pasó la vida en Grecia y se destacó en su ejercitarse
para alcanzar la virtud de los filósofos. A otros, que se encon- 44

---

[27] EURÍPIDES, fragm. 1047 NAUCK².

[28] Bien lo podía saber Musonio, que pasó varias veces por esa experiencia. Véase Introducción, págs. 54-55.

[29] Según una noticia transmitida por varios autores (entre otros, DIÓGENES LAERCIO 6, 20-21), Diógenes el Cínico y su padre habrían llegado a Atenas desde Sinope como desterrados tras haber acuñado moneda falsa.

traban en mal estado corporal por la flaqueza y la molicie, el destierro les dió vigor al obligarles a llevar una vida más varonil. Y sabemos de algunos que se libraron de enfermedades crónicas al ser desterrados, como, sin duda, aquel Espartiático, el lacedemonio[30], que estaba enfermo del pulmón desde hacía mucho, y que muchas veces había padecido de ello por causa de la molicie, pero que, una vez que cesó en su molicie, cesó también en su enfermedad. Y dicen que otros, muy atormentados antes por este padecimiento, se han visto libres de la gota, propia de la gente de vida muelle, porque el destierro, acostumbrándoles a llevar un régimen de vida más duro, les proporcionó por ese mismo medio el recuperar la salud. Luego el destierro colabora, más que se opone, a que uno se halle en mejor estado tanto corporal como anímicamente.

Ni tampoco ocurre siempre que quienes son desterrados carezcan de lo necesario: cuantos son perezosos y torpes e incapaces de mostrar coraje, aunque estén en su patria andan sin recursos la mayor parte de las veces y carecen de medios, mientras que los nobles, trabajadores e inteligentes, vayan donde vayan, encuentran recursos y pasan la vida sin que les falte de nada. Además tampoco necesitamos muchas cosas si no pretendemos vivir en la molicie.

Porque, ¿qué necesitan los mortales sino sólo dos cosas,
el fruto de Deméter y un manantial del que fluya el agua
que he aquí y cuyo uso natural es alimentarnos? [31]

---

[30] A partir de Bücheller se identifica a este personaje con el C. Julio Espartiático corintio, ciudadano destacado que siguió un *cursus honorum* público y otro municipal, desempeñando buen número de puestos en época de Claudio y de Nerón. La anécdota del destierro sólo nos la cuenta Musonio, y debió tener lugar en época de Nerón (es decir, antes de 65 d. C.). Cf. *Prosopographia Imperii Romani.*

[31] Eurípides, fragm. 892 Nauck^2.

Digo, además, que los hombres dignos de mención no sólo hallarían fácilmente abundancia de las cosas más necesarias para la vida estando fuera de su tierra, sino que incluso podrían 46
muchas veces hacer fortuna. Ulises, estando, como alguien podría decir, en situación más desdichada que cualquier desterrado, cuando era un naúfrago solo y desnudo, fue capaz, sin embargo, al llegar a la tierra de hombres desconocidos, los feacios, de enriquecerse abundantemente[32]. Temístocles, cuando fue desterrado de su país y hubo de ir hacia gentes que no sólo no eran amigas, sino que incluso eran enemigos y bárbaros, los persas, obtuvo tres ciudades como regalo: Miunte y Magnesia y Lámpsaco, de modo que pudo vivir de ellas[33]. Dión de Siracusa cuando el tirano Dionisio le confiscó toda su hacienda y hubo de abandonar su patria halló tal abundancia de recursos en su destierro que incluso pudo mantener un ejército de extranjeros con el que atacó Sicilia y la liberó del tirano[34]. ¿Quién en su sano juicio entonces, seguiría opinando al ver esto que el destierro es causa de pobreza para todos los desterrados?

Y tampoco es completamente necesario que los desterra- 47
dos tengan mala fama por causa del destierro, pues es de todos conocido que muchos castigos se imponen erróneamente y que muchos son arrojados de su patria injustamente y que incluso algunos hombres que eran buenos fueron expulsados por sus

[32] Homero, *Odisea* VIII 387-97 y XIII 4-15.

[33] Tucídides, I 138.

[34] Dión de Siracusa fue exiliado (367-366 a. C.) junto con Platón por Dionisio II, que sospechó que pretendían arrebatarle el poder. En 357-356, aprovechando la ausencia de Dionisio, atacó Siracusa y consiguió tomarla, si bien su victoria le fue de poca utilidad, ya que su relación familiar con los tiranos hizo que el pueblo desconfiara de él y prefiriera a su lugarteniente Heraclides.

conciudadanos. Así ocurrió en Atenas con Aristides el Justo[35], en Éfeso con Hermodoro[36] —por ello Heráclito mandó a los efesios que se ahorcaran al llegar a la mayoría de edad, porque habían desterrado a Hermodoro—. Algunos, incluso, se hicieron famosísimos gracias al destierro, como Diógenes de Sínope y Clearco el lacedemonio[37], el que luchó con Ciro contra Artajerjes. Si uno quisiera, podría mencionar otros muchos. Pero, ¿cómo iba a ser causa de la mala fama aquello en lo que algunos se hicieron más famosos de lo que antes eran?

48 Y, ¡por Zeus!, dice Eurípides que los desterrados están privados de libertad, puesto que están privados de la libertad de palabra, cuando hace que Yocasta pregunte a Polinices, su hijo, qué dificultades tiene el desterrado, y él responde:

Una es la más grande: no tiene libertad de expresión.

Y de nuevo ella a él:

[35] Aristides el Justo fue desterrado probablemente en 484-483 a. C. La razón última de este destierro fue su rivalidad con Temístocles; éste hizo correr por Atenas el rumor de que Aristides, con su actitud de reflexionar y emitir juicios sobre todos los asuntos, echaba por tierra el funcionamiento de los tribunales y se preparaba, disimuladamente, un gobierno monárquico sin ejército. Como consecuencia de estas habladurías a Aristides se le aplicó el ostracismo. Sobre este punto, véase Plutarco, *Vida de Aristides* VII.

[36] Hermodoro de Éfeso fue desterrado por sus conciudadanos, según Heráclito, so pretexto de que no debía haber entre ellos ninguno que destacara en valía. Véase Heráclito, fragm. 121 D.-K. = 87 García Calvo.

[37] Oficial espartano que participó en las campañas de los estrechos desde el año 409; en el año 403 se negó a entregar Bizancio y fue expulsado por las tropas espartanas, por lo cual buscó refugio junto a Ciro. Con él desempeñó un papel destacado en el ejército de mercenarios que éste reunió contra su hermano Artajerjes. La única fuente que habla del destierro de Clearco es Musonio y, en general, no se da crédito a la noticia.

Propio de esclavo es lo que has mencionado, el no decir uno lo que piensa[38].

Pero yo le respondería a Eurípides:

—Opinas correctamente, Eurípides, que es propio de esclavo no decir lo que uno piensa —al menos, cuando sería menester decirlo—. Pero no siempre, ni de cualquier manera, ni a cualquiera se le ha de decir lo que pensamos. No me parece que sea una conclusión adecuada lo de que los desterrados no participan de la libertad de expresión, si es que para ti la libertad de expresión consiste en no callar lo que uno está pensando. Pues no son los desterrados quienes dudan en decir lo que piensan, sino los que temen que del hablar les vengan los trabajos o la muerte o el castigo o alguna otra cosa semejante. Este temor, ¡por Zeus!, no lo produce el destierro. Pues también a muchos de los que están en su patria —o, más bien, a la mayoría— les ocurre que temen las cosas que parecen terribles. El valiente, no menos si es un desterrado que si está en su casa, muestra coraje ante todas esas cosas, por lo cual también dice lo que piensa valientemente si se encuentra en el destierro no menos que cuando no era un desterrado. 49

Eso es lo que uno le podría responder a Eurípides. Pero dime tú a mí, amigo: cuando Diógenes estaba desterrado en Atenas o cuando, vendido por los piratas, llegó a Corinto, ¿hubo algún otro ateniense o corintio entonces que hiciera gala de mayor libertad de expresión que Diógenes? Entonces, ¿qué? ¿Había entre los hombres de entonces alguno más libre que Diógenes? Este, incluso, mandaba a Jeníades, el que le había comprado, como el amo al esclavo. ¿Y por qué mencionar asuntos antiguos? ¿Te parece que yo no soy un desterrado? ¿Estoy privado de libertad de expresión? ¿Me han quitado la

[38] Eur., *Fenicias*, 391-392.

posibilidad de decir lo que pienso? ¿Me habéis visto, tú o algún otro, temeroso de ser desterrado? ¿O pensando que mis asuntos van ahora peor que antes? Ni siquiera, ¡por Zeus! podrías decir que me has visto entristecido o desanimado por el
50 destierro[39]. Que si alguien se ve privado de su patria, no se ve privado de ser capaz de soportar el destierro.

De estos razonamientos me sirvo para mis adentros de manera que no me agobie el destierro y éstos son también los que te diría a ti: me parece que el destierro no priva a los hombres de todo ni de lo que la mayoría considera que son bienes, como he demostrado hace un momento. Y es que aunque les privara de alguna o de todas esas cosas, no les priva, ciertamente, de los bienes verdaderos; pues al desterrado no se le impide por estar desterrado tener valor o sentido de la justicia ni sensatez o prudencia ni ninguna otra virtud de aquéllas cuya naturaleza es, cuando se dan, la de adornar y beneficiar al hombre y mostrarlo digno de alabanza y de buena fama, mientras que, cuando no se dan, le perjudican y le ponen en vergüenza mostrándole como malvado e infame.

Siendo así las cosas, amigo, el destierro no te perjudicaría ni te envilecería si eres bueno y posees las virtudes, al menos
51 si las más capaces de beneficiarte y ensalzarte se dan en ti. Si, por el contrario, eres malvado, es tu maldad y no el destierro la que te perjudica, y es tu maldad la que te procura la pena, y no el destierro. Por eso has de apresurarte a librarte de la maldad, no del destierro: eso es lo que yo me decía constantemente a mí mismo y lo que te digo a ti ahora. Y tú, si tienes sensatez, no considerarás que el destierro sea una cosa terrible que otros soportan con ligereza, sino que lo es la maldad, que, cuando está presente, es desdichado todo el que la tiene.

---

[39] Véase Introducción, págs. 54-55.

Y por fuerza ha de ser de estas dos cosas una: que te destierren justamente o injustamente. Si justamente, ¿cómo va a ser correcto o conveniente apesadumbrarse con lo justo? Si injustamente, eso sería un mal para quienes te echan, no para nosotros. Y si, ¡por Zeus!, obrar injustamente es lo que más odian los dioses, es, precisamente, lo que les ha ocurrido a ellos, mientras que el ser tratado injustamente, que es lo que nos ha ocurrido a nosotros, es tenido tanto entre los dioses como entre los hombres decentes por algo digno de apoyo, pero no de odio.

X

DEL 52
SI EL FILÓSOFO HA DE EMPRENDER ALGUNA ACUSACIÓN POR OFENSAS
DE MUSONIO

Decía que ni él había emprendido nunca ninguna acusación por ofensas ni se lo había aconsejado a ningún otro de los que pretendían filosofar. Pues ninguna de las cosas que parece que son haber recibido una ofensa cuando le pasan a alguien les parecen una ofensa o un bochorno a quienes les suceden. Así, el que a uno le insulten, le golpeen o le escupan, que son las peores afrentas. Pero que no tienen nada de bochornoso ni de ofensivo lo demuestran los niños lacedemonios cuando son azotados en público y se sienten honrados por ello[40].

Si el filósofo no fuera capaz de despreciar los golpes o los 53
insultos, ¿qué utilidad tendría, él, que ha de parecer que desprecia incluso la muerte?

—Sí, ¡por Zeus!, pero es tremenda la intención de quien hace eso —abofetear o insultar o hacer cosas por el estilo—

[40] Cf. Epicteto, *Disertaciones* I 2, 2.

mofándose y creyendo insultar. Demóstenes incluso con la mirada ofendía a algunos y aquello era insufrible y por este medio o por aquél sacaba a los hombres de sus casillas, se cree.

Quienes ignoran lo que de verdad es lo hermoso o lo vergonzoso y se quedan boquiabiertos ante la opinión, piensan también que a uno le ofenden si alguien les mira de manera aviesa o se burla de ellos o les golpea o les insulta. Pero el
54 hombre sensato y de sentido, como ha de ser el filósofo, no se altera por ninguna de estas cosas, ni cree que sea vergonzoso el padecerlas, sino más bien el hacerlas. Porque, ¿en qué yerra el que lo padece? Sin embargo, el que yerra está también de inmediato en vergüenza, pero el que lo padece, puesto que no yerra por el hecho de padecerlo, así tampoco se encuentra en vergüenza ninguna. De donde se deduce que quien tenga sentido no debería pasar ni a las acusaciones ni a las reclamaciones, puesto que ni siquiera creería haber sido ofendido.

Y es que es cosa pusilánime el enfadarse o excitarse por tales asuntos. Sobrellevarás lo que suceda mansa y tranquilamente, porque eso es incluso conveniente para quien quiera ser magnánimo.

Era evidente que estaba en esa disposición de ánimo Sócrates, que fue insultado en público por Aristófanes[41] no para hacerle enfadar, sino para que, al toparse con esta circunstancia, mostrara su valía por si también quería servirse de ello para alguna otra cosa. Pronto iba a irritarse aquél porque le insul-
55 taran ante unos pocos, él, que no se había enfadado ni siquiera cuando le insultaron en el teatro.

---

[41] En su comedia *Las Nubes*, en donde se nos presenta a un Sócrates subido en una especie de cesta colgante y discurriendo sobre temas como la medida del salto de la pulga y la procedencia de los sonidos de los insectos.

Foción el Bueno[42], cuando afrentaron a su mujer, hasta tal punto evitó el reclamar al autor de la afrenta que cuando aquél, temeroso, fue a verle y pidió perdón a Foción, diciendo que no sabía que era su mujer aquélla a la que había tratado con desprecio, respondió:

—A mi mujer tú no le has hecho nada; tal vez a otra. Así que a mí no tienes que darme disculpas.

Y podríamos mencionar a otros muchos hombres puestos a prueba por alguna ofensa; algunos de ellos maltratados de palabra y otros, de obra hasta el punto de sufrir daños corporales. Y no parece que se hayan defendido de quienes les maltrataban ni que hayan ido contra ellos de otra manera, sino que han soportado muy mansamente la injusticia de aquéllos. Y el andar mirando cómo responderá uno mordiendo a quien le ha 56
mordido o cómo hará daño a quien se lo ha hecho es propio de fiera, que no de hombre, porque no es ni siquiera capaz de tener en mente aquello de que los hombres van a caer en la mayor parte de sus errores por desconocimiento e ignorancia, y el que de ellos es enseñado, cesa en esa actitud. El admitir los errores civilizadamente y no ser implacable con los que nos han maltratado, sino ser para ellos motivo de una noble esperanza, es propio de un carácter dócil y filantrópico.

¡Cuánto mejor que el filósofo parezca ser así, que considere que, si alguien le maltrata, lo adecuado es el perdón, que no que parezca, por una parte, que se defiende a sí mismo poniendo pleitos y reclamando y, por otra, que en realidad falta a la compostura, puesto que actúa de modo inconsecuente con sus propias palabras! En efecto, por una parte dice que el hombre bueno nunca podría ser ofendido por el hombre malo 57

[42] Foción el Bueno fue un destacado político y militar ateniense del siglo IV. De su aceptación popular da fe el hecho de que fue elegido estratego cuarenta y cinco veces. Sobre este relato, cf. G. Heylbut, *Rheinisches Museum* 39, pág. 310.

y, por otra, reclama por haber sido ofendido por hombres malvados él, que se considera a sí mismo un hombre bueno.

XI

DEL

CUÁL ES EL MEDIO DE VIDA CONVENIENTE PARA EL FILÓSOFO

DE MUSONIO

Hay también otra forma de vida en nada peor que ésta[43], que podría, no sin razón, ser considerada, quizá, incluso mejor por el hombre vigoroso de cuerpo: el vivir de la tierra, tanto si uno tiene tierra propia como si no.

Muchos, incluso cultivando la tierra ajena, sea pública o particular, pueden alimentarse no sólo a sí mismos, sino también a sus hijos y mujeres. A algunos, incluso, este recurso les da bienestar de sobra al ser ellos industriosos y trabajadores. La tierra responde de la manera más hermosa y más justa a quienes se ocupan de ella devolviendo multiplicado lo que re-
58 cibe y proporcionando abundancia de todo lo necesario para la vida a quien está dispuesto a esforzarse; y todo esto unido a la decencia, nada de ello unido al oprobio. Pues no hay hombre alguno —a menos que sea un débil o un blando— capaz de decir de ninguna de las tareas agrícolas que son algo vergonzoso o inapropiado para el hombre de bien. ¿Cómo no va a ser bueno el plantar, el arar o el trabajar las viñas? Y sembrar, segar, trillar, ¿no son todas éstas tareas de hombres libres y convenientes para los hombres de bien?

Y el ser pastor, igual que no avergonzó a Hesíodo ni le impidió ser amigo de los dioses y cantor, tampoco se lo impe-

[43] «Ésta» sería la forma de vida del filósofo, dedicado a sus lecturas, sus reflexiones y sus discípulos (cf. más adelante en este mismo capítulo, 60, 15).

diría a ningún otro. A mí es esto lo que me agrada de todas las tareas agrícolas, que proporcionan mayor ocio al alma, cuando se tiene una educación, para reflexionar sobre algo y para lucubrar. Pues cuantas tareas ponen muy en tensión el cuerpo y lo doblegan, obligan también al alma a estar sólo con ellas o a estar muy en tensión junto con el cuerpo. Sin embargo, cuantas tareas permiten al cuerpo no estar demasiado en tensión, no impiden al alma tener cuenta de lo más importante y, a partir de tales reflexiones, hacerse a sí misma más sabia, que es, precisamente, lo que todo filósofo desea por encima de todo. Por eso yo abrazo, sobre todo, el pastoreo. 59

Pues si uno al tiempo filosofa y cultiva la tierra, yo no compararía otra vida con ésta ni preferiría otro medio de subsistencia.

¿Cómo no va a ser más acorde con la naturaleza vivir de la tierra, que es nodriza y madre nuestra, que conseguir el alimento por otros medios? ¿Cómo no va a ser más viril vivir en una aldea que el asentarse en la ciudad, como los sofistas? ¿Cómo no va a ser más sano vivir al aire que vivir como en un invernadero?

—Entonces, ¿qué? ¿Es más propio del hombre libre el conseguirse uno mismo lo necesario o el recibirlo de otros?

Pues parece más respetable no necesitar a otro para cubrir las propias necesidades que el necesitarlo. Por tanto, tan hermoso y tan lleno de felicidad y tan querido a los dioses es vivir de la agricultura junto con no despreciar la honestidad, que el dios se refirió a Misón de Quene[44] como «sabio» y llamó

[44] Bien poco es lo que sabemos sobre Misón: el dato que aquí nos ofrece Musonio no aporta nada nuevo a lo que conocíamos por Hiponacte, fragm. 61 Diehl, en donde leemos «A Misón de Quene se refirió Apolo como el más sensato de todos los hombres»; Platón incluye a este personaje entre los Siete Sabios (*Protágoras* 343a), si bien en las listas posteriores es substituído por Periandro. Algunos otros datos sobre Misón y una posible explicación so-

«feliz» a Áglao[45] de Psófide porque ambos pasaban la vida a la manera aldeana y se aplicaban al trabajo manual y se abste-
60 nían de pasar el tiempo en la ciudad. ¿No valdría la pena que los envidiáramos e imitáramos y que abrazáramos la vida campesina con afán?

Quizá alguien podría objetar:

—Entonces, ¿qué? ¿No es tremendo que un hombre de educación y capaz de hacer avanzar a los jóvenes hacia la filosofía trabaje la tierra y lleve a cabo tareas corporales de manera semejante a los aldeanos?

Sí, eso sería verdaderamente tremendo si, en efecto, el trabajo de la tierra impidiera filosofar o ayudar a otros a encaminarse hacia la filosofía. Pero, en realidad, me parece que los jóvenes resultarían mucho más beneficiados si, en vez de convivir con su maestro en la ciudad y escuchar lo que dice en sus disertaciones, vieran al que trabaja en las tareas del campo y les muestra con los hechos el camino que señala el razonamiento, a saber: que es preciso que el cuerpo se esfuerce y que pase penalidades mejor que necesitar que otro nos alimente.

¿Qué es lo que impide que, aunque esté trabajando, el discípulo escuche al tiempo al maestro hablar sobre la sensatez, la justicia o la perseverancia? No necesitan muchos discursos los que vayan a filosofar bien ni necesitan los jóvenes revestirse de esa multitud de preceptos con los que vemos hincharse a los
61 sofistas. ¡Eso sí que es de verdad bastante para machacar la vida de un hombre! Pero no es imposible aprender lo más ne-

---

bre su presencia y ausencia entre los Siete Sabios podemos encontrarla en C. García Gual, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, 1989, págs. 118-120.

[45] Según Valerio Máximo VII 1, 2, cuando Giges, rey de Lidia, visitó Delfos, preguntó al oráculo si había en el mundo un hombre más feliz que él. El oráculo le contestó que Aglao de Psófide, anciano campesino arcadio que había vivido siempre en su tierra contentándose con los frutos que ésta le ofrecía.

cesario y lo más útil aunque nos apliquemos a las tareas campesinas y, sobre todo, si no vamos a estar trabajando todo el tiempo, sino que vamos a gozar de descansos.

Bien sé yo que pocos están dispuestos a aprender esas maneras. Mejor es que ni se acerquen al filósofo la mayor parte de los jóvenes que dicen filosofar, que son todos unos mustios y unos blandos por cuya causa, cuando se acercan, se llena de manchas la filosofía.

De los verdaderos enamorados de la filosofía no hay ni uno que no estuviera dispuesto a pasar su vida en una aldea junto a un hombre de bien, aunque la aldea fuera asperísima, ni que no estuviera dispuesto a disfrutar mucho esa forma de vida junto con el convivir con el maestro de noche y de día, con el estar apartado de las desdichas ciudadanas, que son un obstáculo para filosofar, con el no poder pasar desapercibido cuando uno obra bien o mal, que es la mayor ayuda para quienes se están educando. Y comer y beber y dormir bajo la vigilancia de un hombre bueno es una gran ayuda. También Teognis alaba lo que sucedería forzosamente en la convivencia en el campo cuando dice: 62

y, al menos tú, con ellos come y bebe, y entre ellos
siéntate y disfruta con ellos, con los que tienen gran fuerza[46].

Que, evidentemente, no se refiere a otros sino a los hombres buenos al decir que tienen gran fuerza para ayudar a los hombres si uno come y bebe y se sienta con ellos, lo demuestra aquí:

Las cosas buenas las aprenderás de los buenos. Pero si con los malvados
te mezclas, echarás a perder incluso el sentido que tienes[47].

---

[46] Teognis, *Elegías* I 33-34.

[47] Teognis, *Elegías* I 35-36.

Así, que nadie diga que dedicarse a la agricultura es un 63 impedimento para aprender o enseñar lo que se debe. No parece ser así si, en efecto, de este modo el que aprende convive en la mayor medida con el que enseña y el que enseña tiene a mano al que aprende.

Siendo así el asunto, la subsistencia mediante la agricultura parece ser la más conveniente para el filósofo.

XII

DEL *SOBRE LOS PLACERES AMOROSOS* DE MUSONIO

Una parte, y no la menor, de la vida muelle reside en los placeres amorosos, porque los que llevan esa vida muelle necesitan amantes variados no sólo legítimos, sino también ilegítimos y no sólo hembras, sino también varones, y andan siempre a la caza de diversos enamorados sin conformarse con lo que está a su disposición, sino deseosos de las rarezas, buscando uniones indecentes que son los mayores motivos de reproche para el hombre.

Es preciso que quienes no se hayan dado a la vida muelle o 64 no sean unos malvados consideren justos los placeres amorosos sólo en el matrimonio y cuando tengan por fin la procreación de hijos, que es lo legítimo, y que consideren injustos e ilícitos los placeres amorosos que, incluso dentro del matrimonio pretenden nada más el placer. De las demás uniones, unas, las adúlteras, son las más ilícitas; y no son en nada más comedidas que éstas las de varones con varones, porque esa osadía es contra naturaleza.

Fuera del adulterio, cuantas uniones con mujer están por ley privadas de descendencia son también todas vergonzosas y se llevan a cabo por libertinaje. Así que, con sensatez, nadie soportaría andar pretendiendo a una cortesana ni a una libre sin previo matrimonio ni, ¡por Zeus!, a su propia criada. La falta de licitud y de decencia de estas uniones es una vergüenza y un gran motivo de reproche para quienes las persiguen. Por eso nadie soporta tampoco el hacer a la luz ninguna de estas cosas, que poco le faltaría para enrojecer, sino que ocultándose y a escondidas se atreven a ello los que no son del todo disolutos.

Y es que el intentar pasar desapercibido en lo que uno hace 65
a sabiendas es obrar erradamente.

—Pero ¡por Zeus!, —objeta uno— mientras que el adúltero ofende al marido de la mujer a la que corrompe, no así el que se une a una cortesana o, ¡por Zeus!, a una que no tiene marido, que no ofende a nadie, ni tampoco echa a perder la esperanza de hijos de nadie[48].

—Pues yo insisto en afirmar que todo el que yerra y ofende, en ese mismo instante, aunque no sea a ninguno de sus próximos, se ofende a sí mismo al mostrarse peor y menos respetable; porque el que yerra, en tanto que yerra, es peor y menos respetable.

No hablaré de la injusticia, pero es de toda necesidad que
el libertinaje se dé en el que es vencido por un placer vergon- 66
zoso y se deleita en ensuciarse, como los cerdos. De la misma clase y no en pequeña medida es el que pretende a su propia criada, cosa que algunos consideran en cierto sentido inocente,

---

[48] El marido puede confiar en que los hijos de su mujer lo son también de él. Quien comete adulterio con una casada siembra la duda sobre la filiación real de los hijos, de lo cual está libre —afirma el anónimo interlocutor— quien se une con una mujer sin marido legítimo, como la soltera o la cortesana.

porque parece que todo dueño es libre de usar de su esclavo como quiera. Frente a esto, mi respuesta es sencilla: si a alguien le parece que no es vergonzoso ni está fuera de lugar que el dueño pretenda a su propia esclava, sobre todo si no tiene marido, que considere cómo le parece que el ama pretenda al esclavo. ¿No le parecería insufrible no sólo en el caso de que, teniendo un marido legítimo, la mujer pretendiera a un esclavo, sino incluso si lo hiciera no teniendo marido? Sin embargo, nadie dirá que considera que los hombres son peores que las mujeres, ni menos capaces de educar sus deseos; ellos, más fuertes en juicio, menos que las más débiles; los que mandan, menos que las mandadas. Y es que conviene que los hombres sean mucho mejores, si han de ser dignos de anteponerse a las mujeres. Pero si muestran ser más incontinentes, <serán>[49] también peores.

67 Que el que el amo pretenda a su esclava es obra de la incontinencia y nada más, ¿por qué hay que decirlo también? Es cosa conocida.

XIIIa

DEL
QUÉ ES LO CAPITAL DEL MATRIMONIO
DE MUSONIO

Vida en común y generación en común de hijos son lo capital del matrimonio. Es preciso —decía— que el que se desposa y la desposada convivan el uno con el otro con este fin, el de a la vez vivir el uno para el otro y obrar el uno para el otro y considerar que todo es común y nada es propio, ni si-
68 quiera el cuerpo. Pues la generación de un ser humano, que es

[49] Cubrimos la laguna en el sentido sugerido por Hense en el aparato crítico de su edición.

el resultado de esta unión, es importante. Pero esto no es aún bastante para el que se desposa, pues también podría resultar eso sin matrimonio, mediante una unión de otra clase, como se unen entre sí los animales. Es, además, completamente necesario que en el matrimonio se produzca la convivencia y la mutua solicitud entre el hombre y la mujer, tanto en la salud como en la enfermedad como en cualquier ocasión, pues es por deseo de esa solicitud así como de tener hijos por lo que ambos van al matrimonio. Pues donde esa solicitud es perfecta también de manera perfecta se la proporcionan mutuamente los cónyuges, rivalizando por vencer en eso el uno al otro, y ese matrimonio está en la situación que conviene y es digno de envidia, pues es hermosa esa convivencia. Pero en donde cada uno de ellos mira sólo lo suyo descuidando lo del otro, ¡por Zeus!, o bien el uno sigue así y vive en la misma casa pero tiene su pensamiento fuera, sin querer compartir con su cónyuge propósitos y sentimientos, y entonces es fuerza que se destruya la comunidad, o bien les van mal las cosas a los cónyuges y, o se separan completamente el uno del otro, o tienen una vida común peor que la soledad.

XIIIb

DEL 69
QUÉ ES LO CAPITAL DEL MATRIMONIO
DE MUSONIO

Por eso es preciso que los que se desposan no miren si son nobles de linaje, ni si tienen mucho dinero ni si los cuerpos son hermosos. Ni la belleza ni la riqueza ni la nobleza son de tal naturaleza que acrecienten la comunidad ni la concordia, ni tampoco consiguen que la prole sea mejor. Pero conformándose para el matrimonio con cuerpos sanos, de aspecto medio y

capaces de dedicarse al trabajo manual, que, además, serían los que menos acecharan los licenciosos y los que mejor se ocuparían de los trabajos corporales y los que engendrarían hijos en abundancia.

De otro lado, se ha de considerar que las almas más adecuadas son las mejor dotadas para la sensatez y la justicia y, en general, para la virtud. ¿Qué matrimonio sin concordia es bueno? ¿Qué convivencia es útil? ¿Cómo van a estar de acuerdo
70 personas que son malvadas la una con la otra? ¿O cómo va a estar de acuerdo el bueno con el malo? Eso es tan difícil como encajar un madero torcido en uno recto o que encajen dos que están ambos torcidos. El torcido no puede encajar con otro torcido semejante a él y menos aún con su contrario el derecho. El malvado no es amigo del malvado ni está de acuerdo con él y mucho menos con el bueno.

XIV

DEL

SI EL MATRIMONIO ES UN ESTORBO PARA FILOSOFAR[50]

DE MUSONIO

Le dijo uno en una ocasión que le parecía un estorbo para filosofar el matrimonio y la vida con una mujer, y Musonio respondió:

—Para Pitágoras no era un estorbo, ni para Sócrates, ni para Crates[51], cada uno de los cuales vivió con una mujer. Y nadie podría mencionar a otros que hayan filosofado mejor
71 que ellos. Sin embargo, Crates no tenía casa ni ajuar ni nin-

[50] Cf. Epicteto, *Disertaciones* I 24 y III 22, 76.

[51] Pitágoras estuvo casado con Teano, Sócrates con Jantipa y Crates, discípulo de Diógenes el Cínico, con Hiparquía.

guna clase de propiedades y, con todo, se casó. Y luego, sin tener ni siquiera un refugio propio pasaba los días y las noches junto con su mujer en los pórticos públicos de Atenas. Y nosotros, que salimos de nuestra casa y que tenemos, algunos, servidores que nos ayuden, ¿nos atrevemos, a pesar de ello, a decir que el matrimonio es un estorbo para la filosofía?

En efecto, el filósofo ha de ser, sin duda, maestro y guía de los hombres en todo lo que por naturaleza concierne al ser humano. Y parece que el casarse se cuenta entre las cosas que son muy especialmente conformes a naturaleza. Porque, ¿para qué el demiurgo del hombre partió, primero, en dos a nuestra raza y luego le dió dos sexos, uno de mujer y otro de varón y luego en cada uno hizo surgir un fuerte deseo por el otro y por su compañía y por la vida en sociedad y mezcló en ambos una fuerte ansia, por la hembra en el varón y por el varón en la hembra? Acaso no es bien sabido que quería que ambos convivieran y estuvieran juntos y se ocuparan a la par de los 72
asuntos de la vida de ambos y que fuera asunto de ambos a la vez la generación y crianza de los hijos para que nuestra raza fuera eterna. ¿Y qué? Dime: ¿acaso conviene que cada uno se ocupe también de lo del prójimo, de que haya familias en su ciudad y de que la ciudad no esté vacía y de que la sociedad esté bien? Pues si afirmas que uno sólo ha de mirar lo suyo nos muestras a un ser humano que no se distingue en nada del lobo ni de ninguna otra fiera de las más salvajes, que han nacido para vivir de la violencia y de la avaricia sin perdonar a nadie de quien puedan sacar algún fruto dulce, a alguien que no participa de la sociedad, que no participa de la colaboración mutua, que no participa de lo justo en absoluto.

Pero si reconoces que la naturaleza humana es más bien semejante a la de la abeja, que no puede vivir sola, pues si se 73
queda sola perece, y que asiente a la tarea común de sus congéneres y trabaja y colabora con la de su entorno; si esto es así

y además se ha supuesto que la maldad del hombre consiste en la injusticia y el salvajismo y en despreocuparse de mala manera de lo que hace el prójimo, mientras que la virtud es la filantropía y la bondad y la justicia y el beneficiar y preocuparse del prójimo, así también ha de preocuparse cada uno de su ciudad y la ciudad ha de atender a sus familias. El matrimonio es el principio del cuidado de una familia, de modo que aquél de los hombres que destruye un matrimonio, destruye una familia, destruye una ciudad, destruye a todo el género humano. Porque no podría pervivir si no existiera la generación y no habría generación, al menos conforme con la justicia y la ley, si no existiera el matrimonio. Es evidente que la familia o la ciudad no se compone sólo de mujeres ni sólo de hombres, sino de la mutua sociedad. Y nadie podría hallar una sociedad más necesaria ni más agradable que la de los hombres y las mujeres. ¿Qué compañero puede ser tan favorable para un
74 compañero como la mujer deseada por quien la desposó? ¿Qué hermano para el hermano? ¿Qué hijo para sus padres? ¿A quién se echa tanto de menos cuando está ausente como el hombre a la mujer y la mujer al hombre? ¿Qué presencia aliviaría más la pena o acrecentaría más el gozo o aminoraría la desgracia? ¿De quiénes se piensa que todo lo tienen en común, tanto los cuerpos como las almas como la hacienda, sino del hombre y la mujer? Lo mismo también piensan todos los hombres que el afecto del hombre y la mujer es el más antiguo de todos. Y ni siquiera padre o madre alguno, si son sensatos, creen ser más queridos para su propio hijo que el matrimonio unido. Y el relato aquél parece mostrar cuánto va por delante el afecto de la mujer al hombre frente al de los padres para con los hijos: Admeto, que había recibido este don de los dioses, el
75 de vivir el doble de tiempo del que le había sido señalado si presentaba a alguien que muriera por él, no lo consiguió de sus padres, que no estuvieron dispuestos a morir antes que él aun-

que ya eran ancianos. Sin embargo, su mujer legítima, Alcestis, que era muy joven, aceptó voluntariamente la muerte en vez de su marido[52].

También es evidente que el matrimonio es asunto importante y merecedor de nuestros afanes por esto: importantes dioses lo tutelan, según se cree entre los hombres. En primer lugar, Hera, y por eso la llamamos «Conyugal», luego, Eros y luego, Afrodita. Suponemos que todos ellos han llevado a cabo esta tarea, la de reunir al hombre y a la mujer conjuntamente con vistas a la procreación. ¿En qué lugar es más adecuada la presencia de Eros que en la legítima convivencia de un hombre y una mujer? ¿Y la de Hera? ¿Y la de Afrodita? ¿Qué mejor oportunidad para invocar a estos dioses que cuando uno va al matrimonio? ¿A qué acto podríamos llamar amoroso más acertadamente que a la unión de la desposada con su esposo?

¿Por qué, entonces, podría decir alguien que al hombre no le convienen el matrimonio y la procreación si dioses tan importantes velan por ellos y los tutelan? ¿Por qué, si le convienen al hombre, no le iban a convenir al filósofo? ¿Es acaso que 76
el filósofo ha de ser peor que los demás? Pues no es así, sino que ha de ser mejor y más justo y más honorable. ¿O es que no es un hombre peor y más injusto el que no se preocupa de su propia ciudad que el que se preocupa, y el que mira sólo sus asuntos que el que atiende al común? ¿O es que es más amante de su ciudad y más filántropo y sociable el que prefiere la vida solitaria que el que rige su casa y engendra hijos y hace crecer a su ciudad, como le ocurre al que se casa?

Es evidente, por tanto, que es conveniente para el filósofo ocuparse del matrimonio y de la procreación de hijos. Y si le es conveniente, ¿cómo va a ser correcto, muchacho, el razonamiento ese que decías hace un momento, el de que el ma-

---

[52] En ese mito se basa la *Alcestis* de Eurípides.

trimonio es un impedimento para el filósofo? Pues el filosofar no parece que sea otra cosa sino buscar de palabra y llevar a cabo de obra lo que es adecuado y conveniente.

Eso más o menos fue lo que dijo entonces.

XV

77 DEL

SI HAY QUE ALIMENTAR A TODOS LOS HIJOS QUE NAZCAN

DE MUSONIO

Los legisladores a quienes correspondió atender e investigar este asunto, el de qué es un bien y qué un mal para la ciudad, y qué beneficia y qué perjudica al común, ¿no consideraron todos ellos que lo más conveniente para las ciudades es que se acrecienten las familias de los ciudadanos y lo más perjudicial el que se aminoren? ¿Y no supusieron que el que los ciudadanos tuvieran pocos o ningún hijo era poco beneficioso, mientras que el tener hijos, e incluso, ¡por Zeus!, en gran número, era beneficioso? Rehusaron a las mujeres el aborto e impusieron un castigo a las que desobedecían y les prohibieron el uso de anticonceptivos, y poner impedimentos al embarazo e hicieron del tener muchos hijos un signo de honra tanto para el hombre como para la mujer y pusieron la falta de hijos co-
78 mo algo nocivo[53].

---

[53] Sobre la valoración textual del pasaje y la justificación de la enmienda aceptada en la presente traducción, véase K. Hopkins, «A textual emendation in a fragment of Musonius Rufus: a note on contraception», *Classical Quarterly* 16 (1965) 71-74.

En todo caso, conviene tener presente que en la Roma del siglo I d. C. las leyes de Augusto sobre el matrimonio de los senadores y caballeros exigían a los miembros de estas clases, para heredar, estar casados y tener descendencia. Esto animaba, al menos a los miembros de las clases mencionadas, a conservar los hijos habidos en el matrimonio. No había, sin embargo, legislación

Entonces, ¿cómo no íbamos nosotros a estar obrando injusticias e ilegalidades si actuáramos al revés de como aconsejan los legisladores, hombres divinos y amados de los dioses, cuya imitación se considera que es buena y conveniente? Y estaríamos obrando al revés si pusiéramos trabas a tener nosotros muchos hijos. ¿Cómo no iba a ser una falta contra los dioses paternos y contra el Zeus Protector de la Familia[54] el obrar de esa manera? Igual que el que es injusto con sus huéspedes yerra contra el Zeus Hospitalario y el que es injusto con

---

contraria al aborto o la exposición de niños; el padre era dueño absoluto del recién nacido y libre de decidir si se criaba al niño o si no. En caso de malformaciones establecidas por la comadrona, ésta podía impedir que el niño quedase con vida incluso antes de consultar al padre. Sólo estaba limitada por la ley la exposición de niños en caso de que el padre hubiera fallecido ya; en esa situación, el interés del heredero por seguir siéndolo podía animar la decisión de abandonar al recién nacido; la ley, en ese caso, forzaba a seguir el acuerdo que el padre hubiera dado en testamento.

En cuanto a los abortos, los médicos tenían prohibido tomar parte en ellos al efecto de no colaborar en la ocultación de un adulterio. Se conocían, no obstante, tanto los medios (físicos y químicos) de provocar los abortos como el riesgo mortal que entrañaban tanto los abortos espontáneos como los provocados. La ley, que no castigaba a la mujer que abortaba, sí castigaba a los causantes de la muerte en el proceso de provocación del aborto como reos de asesinato (si el aborto se había producido por medios físicos) o de envenenamiento (si se había llevado a cabo por medios químicos).

No podemos saber si las exposiciones eran muy frecuentes o no, aunque, de hacer caso a la literatura, hemos de pensar que no eran cosa rara; tampoco podemos conocer su distribución en las clases sociales ni si había alguna tendencia a exponer más a las niñas que a los niños o viceversa. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que el aborto no era el medio principal para controlar el número de hijos.

En relación con este tema puede verse G. Duby, M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid 1991, págs. 317-369 y la amplia y variada bibliografía que allí se cita.

[54] El epíteto *homógnios* se aplica especialmente a Zeus, pero también a algunos otros dioses y aparece testimoniado ya en Sófocles y en Platón (*Edipo en Colono* 1333 y *Leyes* 729c respectivamente).

los amigos, contra el Zeus de la Amistad, así, el que es injusto para con su propia estirpe yerra contra los dioses paternos y contra el Zeus Protector de la Familia, que vigila las faltas contra la estirpe. Y el que yerra contra los dioses es un impío.

Además, uno podría darse cuenta de que la crianza de muchos hijos es cosa buena y beneficiosa al considerar, por una parte, que el hombre con muchos hijos es honrado en su ciudad; por otra, que infunde respeto a su prójimo; por otra, que es más poderoso que todos sus semejantes, al menos, si los otros no tienen otros tantos hijos. Pues igual que un hombre con muchos amigos es, creo yo, más poderoso que otro sin amigos, así también lo es mucho más el que tiene muchos hijos que el que no los tiene o que el que tiene pocos; y en tanta mayor medida cuanto que un hijo está más próximo a cada uno
79 que un amigo. Merece la pena reflexionar qué espectáculo el de ver con sus hijos reunidos a un hombre o a una mujer de muchos hijos. Pues nadie podría contemplar que se hiciera en honor de los dioses una procesión tan hermosa ni un baile de un coro en orden en una fiesta sagrada que resultara un espectáculo tan excelente como el de un coro de muchos niños precediendo por la ciudad a su padre o su madre y guiando a sus progenitores de la mano u ocupándose de ellos con reverencia de otra manera. ¿Qué espectáculo más hermoso que éste? ¿Qué ser más envidiable que estos progenitores, sobre todo si son de carácter moderado? ¿Con quién mejor se uniría uno en sus peticiones de bienes a los dioses? ¿Con qué otros colaboraría uno en lo que necesitaran?

—Pero —dice uno—, ¡por Zeus!, si fuera pobre y careciera de medios y tuviera muchos hijos, ¿de dónde iba a sacar para mantenerlos a todos?

—¿De dónde sacan los pajarillos —las golondrinas, los ruiseñores, las alondras, los mirlos, mucho más pobres que tú, para alimentar a sus crías? Sobre ellos dice así Homero:

como ofrece el pájaro a sus crías que aún no vuelan
la comida en el pico, lo que haya conseguido, aun en su propio
[perjuicio[55]

¿Aventajarán acaso en entendimiento estos animales al hombre? ¡No irás a decir tal cosa! ¿Acaso en vigor y fuerza? ¡Mucho menos en eso! Entonces, ¿qué? ¿Apartan el alimento y se lo reservan?... [56].

Lo que me parece más terrible no es que algunos pretexten 80
estar en la pobreza, sino que, gozando de prosperidad y siendo
algunos, incluso, ricos, se atrevan sin embargo a no criar a los
hijos que vienen después con el fin de que los ya nacidos sean
más prósperos, consiguiendo por un medio impuro la prospe-
ridad de sus hijos, [mediante el asesinato de sus hermanos] [57].
Pues para que aquéllos tengan una parte mayor de la herencia
paterna, acaban con sus hermanos; con mal juicio, pues cuánto
mejor es tener muchos hermanos que tener mucho dinero. Y
es que el dinero despierta las asechanzas del prójimo, mientras
que los hermanos rechazan a quienes las traman. Y que las ri-
quezas requieren auxilio, mientras que los hermanos son el
auxilio más poderoso. Pues ni el buen amigo... con el herma- 81
no... ni la de hombres semejantes o iguales como la de los
hermanos[58].

---

[55] Hom., *Ilíada* IX 353-54.

[56] Como hemos indicado en el apartado *Pasajes divergentes de la edición de Hense*, tomamos este pasaje (desde la exclamación «¡Por Zeus!» hasta este punto) del Papiro Rendel Harris I, dado a conocer en 1936 por J. E. Powell. Para más información sobre el texto que nos ofrece este papiro, véase C. Lutz, *op. cit.*, pág. 6, nota 12 y la bibliografía allí recogida.

[57] La consideración del aborto o la exposición de niños como un crimen es una idea que no se generaliza antes del cristianismo, de ahí que los editores hayan preferido secluir el pasaje.

[58] Pasaje muy corrompido; Hense en el aparato crítico afirma que nadie ha conseguido colmar el sentido y, aunque con poca convicción, sugiere: «Y

¿Qué bien compararía uno, en punto a seguridad, con la benevolencia de un hermano? ¿Qué compañero de bienes mejor dispuesto podría uno tener que un hermano moderado de carácter? ¿Qué presencia desearía uno más en las desgracias que la de un hermano así?

Yo considero que el más digno de envidia es el que vive entre un montón de hermanos en concordia. Y creo que el más amado de los dioses es ese hombre que tiene en casa sus bienes. Por eso creo también que es preciso que cada uno de nosotros intente dejar a sus hijos mejor que dinero, hermanos, en la idea de que les dejará mejores recursos para los bienes.

XVI

DEL *SI HAY QUE OBEDECER EN TODO A LOS PADRES* DE MUSONIO

Un joven que quería dedicarse a la filosofía, al cual su pa-
82 dre se lo impedía, le preguntó una vez más o menos en estos términos:

—Musonio, ¿acaso hay que obedecer siempre a los padres o algunas veces hay que desoírles?

—Obedecer cada uno al propio padre y a la madre —le dijo Musonio— parece lo correcto y yo lo alabo. Ahora bien, veamos en qué consiste obedecer. O, mejor, entendamos primero en qué consiste desobedecer y quién es el desobediente y así luego veremos mejor en qué consiste obedecer.

Venga, si estando el hijo enfermo y no siendo el padre médico ni experto en las cosas relacionadas con la salud y la

---

nadie consideraría adecuado ni comparar al buen amigo con el hermano ni comparar la benevolencia de los compañeros iguales o semejantes con la de los hermanos».

enfermedad le recomendara algo como beneficioso, pero que, en realidad, fuera dañino e inconveniente, y no le pasara desapercibido al enfermo este hecho, ¿acaso, si no hace lo que le mandan, desobedece y es desobediente? Parece que no. Y si estando enfermo el propio padre de alguien le pidiera vino o alimentos fuera de tiempo y su enfermedad fuera a empeorar si los tomara y el hijo, sabiéndolo, no se los diera, ¿qué? ¿Está acaso desobedeciendo a su padre? No cabe afirmarlo. Y menos aún que en este caso, creo, diría alguien que es desobediente aquél que, teniendo un padre avaricioso, al mandarle aquél robar o defraudar en algo que le han dado en depósito, 83
no secunda el mandato. ¿O no crees tú que hay algunos padres que mandan cosas así a sus hijos? Yo conozco a uno tan malvado que tenía un hijo muy hermoso y vendió su hermosura. Si aquel joven vendido, enviado por su padre al oprobio, se hubiera opuesto y no hubiera ido, ¿diríamos acaso que aquel muchacho era desobediente o que era sensato? ¿O ni siquiera vale la pena preguntarlo? Y es que el desobedecer y el desobediente son motivo de insulto y de reproche, pero no hacer lo que no hay que hacer no es un motivo de reproche, sino de alabanza. De modo que si alguien no secunda el mandato de un padre, de un gobernante o, incluso, ¡por Zeus!, de un amo que ordenan cosas malas, injustas o vergonzosas, de ninguna manera está desobedeciendo, igual que tampoco está obrando injustamente ni cometiendo yerro alguno, sino que sólo desobedece aquél que no tiene en cuenta o desoye lo que se le manda bien y adecuada y convenientemente. Así es el desobediente.

El obediente se comporta al contrario que éste y es su opuesto; y sería el que presta oído y sigue de grado a quien le exhorta a lo conveniente: ése es el obediente. De ahí que uno obedezca a sus padres cuando lleva a cabo voluntariamente las 84
cosas buenas a que ellos le exhortan. Y yo afirmo que está

obedeciendo a sus padres el que, incluso sin que le exhorten, hace lo que ha de hacer y lo que le conviene. Y comprueba ahora que lo digo con razón.

El que hace lo que quiere su padre y sigue el designio de su padre está obedeciendo a su padre, creo. El que hace lo que debe y lo que es mejor está siguiendo el designio de su padre. ¿Que en qué sentido? En que todos los padres tienen, sin duda, buenas intenciones para con sus hijos y, al tener buenas intenciones para con ellos, quieren que hagan lo que han de hacer y lo que les conviene. Así que el que hace lo adecuado y lo conveniente está haciendo lo que quieren sus padres. De modo que aunque sus padres no le manden de palabra hacerlo, al hacerlo está obedeciendo a sus padres. Quien quiera obedecer a sus padres en cada cosa de las que hace conviene que mire sólo esto: si lo que va a hacer es bueno y conveniente y nada más. Porque si fuera así al punto podríamos decir que el que obra así está obedeciendo a sus padres.

Así que, muchacho, no temas que vayas a desobedecer a tu
85 padre si te apartas de hacer, cuando tu padre te lo manda, lo que no es adecuado hacer o de no hacer lo que conviene cuando él te lo prohibe. Y que tampoco te sea pretexto para obrar mal el que tu padre te mande hacer algo de lo que no es bueno o te prohiba algo de lo bueno. No tienes ninguna obligación de secundar lo que no ha sido mandado correctamente. Y me parece que eso tú mismo no lo ignoras. Y no soportarás a tu padre en asuntos musicales si él, sin ser entendido en música, te manda que toques la lira fuera de tono, o si, sin saber de letras, te manda a ti, que sí sabes, que escribas y leas no como aprendiste, sino de otro modo. Y si tu sabes llevar el timón y él no es piloto y te manda que lleves el timón de modo inadecuado tampoco le harás caso.

Entonces, ¿qué? Así son las cosas. Si tu padre te impide dedicarte a la filosofía, él, que es ignorante, a ti, que sabes y

has escuchado qué es filosofía, ¿acaso has de prestarle atención o más bien reconvenirle porque no te aconseja bien? Esto segundo es lo que me parece a mí. Quizá alguien podría convencer a su propio padre, sirviéndose sólo de la palabra, de que tuviera la opinión adecuada respecto a la filosofía, si es que su padre no está, de su natural, completamente endurecido. Pero si no obedeciera al razonamiento ni lo siguiera, al menos las obras del hijo lo atraerán poco a poco, si el hijo se 86
dedica de verdad a la filosofía.

Pues, al filosofar, estará sumamente dispuesto a cuidar a su padre con todo cuidado, muy ordenado en su vida y docilísimo, sin ser en la convivencia nada amigo de disputas ni egoísta, ni tampoco precipitado, alborotador ni colérico. Además sabría contener su lengua, su vientre, sus ímpetus amorosos, sería perseverante frente a los males y los trabajos; muy capaz de imaginar lo bueno no aceptando sin examen lo que parece bueno. Por lo cual cederá a su padre gustosamente todo lo agradable y aceptará él mismo antes que aquél lo trabajoso. ¿Quién no pediría a los dioses tener un hijo así? ¿Quién, teniéndolo, no le tendría cariño a un hijo gracias al cual es considerado envidiable y feliz por todos los sensatos?

Así pues, muchacho, si aunque seas como vas a ser y filosofes con toda sinceridad no vas atrayendo a tu padre ni le vas convenciendo de que cambie de opinión y te permita hacer esto, considera lo siguiente: tu padre te impide filosofar; pero el padre común de todos los hombres y los dioses, Zeus, te lo 87
manda y te anima a ello. Y es mandato y ley suya que el hombre sea justo, bueno, bienhechor, sensato, magnánimo, que esté por encima de los trabajos, por encima de los placeres, limpio de toda envidia y de toda perfidia. Para decirlo en resumen, la ley de Zeus manda que el hombre sea bueno. Y ser bueno es lo mismo que ser filósofo. Además, si con obedecer a tu padre vas a seguir al hombre, si filosofaras estarías siguiendo a Zeus,

y está claro que mejor es que filosofes que no. Pero, ¡por Zeus!, tu padre te apartará de ello y te mantendrá encerrado para que no filosofes. Tal vez haga eso, pero no te apartará de filosofar si tú no quieres, pues no filosofamos con la mano, con el pie ni con el resto del cuerpo, sino con el alma y, de ella, con una pequeña parte, a la que llamamos el discernimiento. La divinidad lo asentó en lo más seguro, de manera que fuera invisible e inasible y autónomo y libre, fuera de toda constricción. Y tu padre no podrá impedirte usar del discernimiento
88 —sobre todo, si es bueno— , ni discernir lo que sea preciso ni que te deleites con lo bueno y que no te deleites con lo malo. Ni tampoco que unas cosas las elijas y otras las rechaces. Y al hacer eso ya estarías filosofando y no necesitarás en absoluto ni envolverte en un manto viejo ni andar por ahí sin túnica ni dejarte crecer el pelo ni destacarte del común de la mayoría. Pues esas cosas también les están bien a los filósofos, pero el filosofar no reside en ellas, sino en ser sensato en lo que es menester y en discernir.

XVII

DEL

CUÁL ES EL MEJOR VIÁTICO PARA LA VEJEZ

DE MUSONIO

Otra vez, cuando un anciano le preguntó cuál sería el mejor viático para la vejez, le respondió:

89 —El mismo que para la juventud, vivir según los principios y de acuerdo con la naturaleza. Te darías muy bien cuenta de lo que es si reflexionaras en que la naturaleza del hombre no está hecha para el placer. Tampoco el caballo, el perro ni el buey, que son mucho menos dignos de honra que el ser huma-

no, están hechos para el placer. No se consideraría que el caballo ha alcanzado su propio fin si no hace nada de lo adecuado para el caballo aunque coma y beba y se aparee sin restricción. Ni tampoco el perro porque disfrute, como el caballo, de todos los placeres, si no hace nada de aquello por lo que se considera buenos a los perros. Ni ningún otro ser vivo cualquiera, privado de la tarea que le es adecuada y colmado de placeres. No se llamaría a eso en absoluto vivir conforme a naturaleza, sino a lo que mejor pone de relieve la virtud por medio de la cual uno obra conforme a su propia naturaleza.

Y es que la naturaleza de cada uno conduce a la virtud de cada uno; de manera que es natural que el hombre viva según su naturaleza no cuando vive en el placer, sino cuando vive en la virtud. Entonces también vendría el alabarse justamente y el 90
estar orgulloso de sí mismo y lleno de esperanza y confiado, cosas de las cuales por fuerza han de seguirse la alegría y el júbilo cierto. El hombre no es sólo una imitación de la divinidad entre los seres terrenos, sino que también tiene unas virtudes próximas a las suyas. Porque ni siquiera entre los dioses podemos imaginar nada mejor que la prudencia y la justicia además de la templanza y la sensatez. Igual que la divinidad, por la presencia de estas virtudes es invencible para el placer, invencible para la avaricia, superior al deseo, superior a la envidia y a los celos, magnánimo y benéfico y filántropo —pues así es como imaginamos a la divinidad—, así también hemos de considerar que el hombre, imitación suya, les es semejante cuando es conforme a su naturaleza y es digno de envidia cuando es así. Al ser digno de envidia, al punto sería también feliz, pues no envidiamos a otros sino a los felices. Y, ciertamente, no es imposible llegar a ser un hombre así. No podemos captar estas virtudes a través de ningún otro medio sino de la propia naturaleza humana, al toparnos con algunos hombres así, a los cuales llamaron divinos y semejantes a dioses. 91

Si alguien se hubiera ocupado al principio, siendo aún joven, de una correcta educación y hubiera, de una parte, aprendido suficientemente cuanto se contiene en las buenas enseñanzas y, de otra, hubiera practicado bastante lo practicable, ése viviría en su vejez conforme a la naturaleza sirviéndose de los rechazos que lleva en sí mismo y sobrellevaría sin tristeza la privación de los placeres de la juventud, a la par que se mantendría sin tristeza en su actual falta de vigor corporal, y no se enfadaría ni al ser despreciado por el prójimo ni al estar desatendido por los de la casa y los amigos, como quien cuenta en su mente con un buen remedio para todo eso: la educación que posee.

Y si alguien hubiera tenido una educación insuficiente, pero mostrara buena voluntad para lo mejor y fuera capaz de hacer caso a quienes le aconsejan bien, ése haría bien intentando oír las recomendaciones de quienes han hecho su tarea de saber qué cosas son perjudiciales y cuáles beneficiosas para los hombres y de qué manera se podría rehuir las unas y conseguir las otras y cómo se podría aceptar mansamente las que no son males pero lo parecen cuando se le acerquen. Al oirles y hacerles caso —puesto que oirles sin hacerles caso es lo menos beneficioso de todo—, se pondría en buena disposición para la
92 vejez y, entre otras cosas, haría desaparecer el miedo a la muerte, que altera y oprime muchísimo a los ancianos, como si hubieran olvidado que a todos los mortales les corresponde la muerte. Eso, precisamente, es lo que hace muy desdichada la vida de los ancianos, el miedo a la muerte. Así, sin duda, lo reconocía también el orador Isócrates[59], pues dicen que aquél, en cierta ocasión que le preguntaron cómo vivía, contestó:

[59] Isócrates (436-338) fue uno de los oradores áticos más importantes. Aunque no participó directamente en política ni destacó como hombre de pensamiento, sus obras influyeron de manera destacada en la opinión pública de sus contemporáneos y en la formación de historiadores y oradores posteriores.

«Como es natural que viva quien ya ha cumplido los noventa, pensando que la muerte es el último de los males».

¿Cómo iba él a participar en absoluto de la educación o del conocimiento de los auténticos bienes y males, él, que pensaba que era un mal lo que por fuerza ha de venir después de la más noble vida? Porque si la más noble vida es la del hombre bueno, también su término es la muerte.

Como decía yo, si alguien consiguiera en la vejez aceptar la muerte sin miedo y con valentía, habría conseguido no poco en relación con el vivir libre de penas y acorde con la naturaleza. Y eso lo conseguiría conviviendo con los que no sólo de 93
nombre, sino de verdad son filósofos, si es que está dispuesto a obedecerles.

Así que afirmo que ése es el mejor viático de la vejez, lo que mencioné al comenzar el discurso, el vivir conforme a naturaleza haciendo y pensando lo que es menester. Pues un anciano así sería el de más alegre corazón y el más digno de alabanza y con ese viático viviría feliz y honorablemente.

Y si alguien cree que el mayor consuelo para los ancianos y lo que les proporciona una vida libre de tristeza es la riqueza, cree mal. Pues ésta puede proporcionar a los hombres los placeres que proceden de la comida y la bebida y los amorosos y otros semejantes, pero la riqueza de ningún modo podría proporcionar a quien la posee ni alegría de corazón ni ausencia de tristeza y como testigo están muchos ricos tristes, desanimados y que se consideran desdichados. Así que la riqueza no sería tampoco un buen socorro de la vejez.

XVIIIa

94 DEL

SOBRE EL ALIMENTO

DE MUSONIO

Acostumbraba a decir muchas veces y con mucha firmeza sobre el alimento que era asunto no pequeño y que importaba no poco. Consideraba que la continencia en la comida y la bebida era principio y fundamento del ser sensato.

Una vez, en cierta ocasión, dejando de lado los temas que con frecuencia exponía dijo algo así:

Que igual que era necesario que el hombre prefiriera la comida sencilla a la suntuosa y la accesible a la inaccesible, así también había de preferir la que nos es afín a la que no. Y que
95 nos era afín la que procede de lo que nace de la tierra, la del tipo de los cereales y la que, sin ser cereales, puede alimentar adecuadamente al hombre; y también la que procede de los animales no sacrificados, sino que son útiles de otra manera[60]; que, de estos alimentos, los más convenientes son los que pueden consumirse en el mismo momento, sin fuego, puesto que son también los plenamente disponibles. A este tipo pertenecen las frutas de temporada y algunas verduras y la leche y el queso y la miel. Y de los del tipo de los cereales o las verduras tampoco son inconvenientes cuantos necesitan fuego, sino que también son afines al hombre. Y mostró que la alimentación basada en la carne es la más semejante a la de las fieras y la más propia de animales salvajes. Dijo también que ésta era más pesada y un estorbo para el discernimiento y el pensamiento, pues al ser más turbias sus exhalaciones, ensombrece

[60] Es decir, aquellos alimentos para cuya consecución no es preciso sacrificar a los animales que los producen: la leche, los huevos, la miel, etc.

el alma; junto a eso estaba, además, que los que habían usado mucho de esa alimentación parecían más lentos de pensamiento.

Dijo también que igual que el hombre era, de los seres de 96
la tierra, el más emparentado con los dioses, así también era preciso que se alimentara de la manera más semejante a la de los dioses. Por tanto, puesto que a aquéllos les bastaban los vapores que exhalan la tierra y el agua, a nosotros nos convenía una alimentación lo más semejante posible a ésa, es decir, la más ligera y la más pura. Así también nuestra alma sería pura y enjuta y, siendo así, sería la mejor y la más sabia, como opina Heráclito cuando dice así:

Brillante y enjuta, el alma es la más sabia y la mejor[61]

Pero en realidad —dijo— nos alimentamos mucho peor que las bestias irracionales, pues ellas, si se lanzan a la comida empujadas por el ansia como por un látigo, rechazan, sin embargo, las maldades y los artificios con la comida, conformándose con lo que les sale al encuentro y en busca sólo de la sa- 97
ciedad y nada más. Pero nosotros tramamos artificios y mecanismos variados para suavizar el sabor de los alimentos y deleitar más el gaznate.

Hemos llegado a tal punto de glotonería y gula que algunos han compuesto tratados de cocina, como los de música y medicina, que acrecientan y mucho el placer del gañote, pero corrompen la salud. Mucho peor de ver es el estado corporal de los que se han dado a la molicie en lo que respecta a los alimentos, de los cuales algunos casi parecen mujeres embarazadas. Y a aquéllos, como a éstas, les desagradan los manjares más corrientes y tienen el estómago echado a perder. Por lo cual, igual que el hierro que no se usa necesita constantemente

[61] Heráclito, fragm. 118 D.-K. = 109 García Calvo.

ser afilado, así también los estómagos de aquéllos necesitan ser afilados[62] constantemente al comer, bien sea por el vino puro, o por el vinagre o por algún manjar de sabor acre. No era así el laconio aquél, que al ver a uno que tenía junto a sí un
98 pollito de los más gordos y hermosos y que por molicie despreciaba comérselo y repetía que no podía, le contestó: «Pues yo, hasta con un ave de presa puedo y con un buitre»[63].

Zenón de Citio no creía que fuera menester ofrecerse un alimento más delicado ni siquiera cuando uno estaba enfermo, sino que cuando el médico que le cuidaba le mandó que comiera pollos de paloma, no lo soportó y le dijo: «Trátame como a Manes»[64]. Y es que pensaba, creo, que no había que ser en el tratamiento más blando con él que con cualquier esclavo que estuviera enfermo. Y si aquéllos pueden ser atendidos sin tomar una alimentación más suntuosa, podemos también nosotros. Es preciso, por tanto, que el hombre bueno no sea de ninguna manera más blando que ningún esclavo. Por eso precisamente Zenón opinaba, razonablemente, que había que precaverse del lujo y no ceder a él ni siquiera un poco, puesto que el que cede una sola vez iría avanzando cada vez más, al ir aumentando el placer en las bebidas y comidas.

Me pareció entonces que expresaba ideas más innovadoras sobre la alimentación de lo que acostumbraba a decir corrientemente.

---

[62] Juego de palabras intraducible entre *stóma* «boca», *stomáchos* «estómago», de un lado, y *stomóō* «afilar» y *stómōsis* «acción de afilar», de otro.

[63] La anécdota es conocida gracias a Bión, que la trae a colación no tanto por alabar la frugalidad de los laconios como por ridiculizar su trato poco urbano.

[64] Zenón de Citio (335-263 a. C.) fue el fundador de la Estoa. De esta anécdota, cuya versión más completa es la que aquí nos ofrece Musonio, se hace eco también EPICTETO, *Disertaciones* III 26, 37.

XVIIIb

DEL 99
SOBRE EL ALIMENTO
DE MUSONIO

Dijo: «Nadie negará que lo más vergonzoso es la glotonería y la gula, mas he visto a muy pocos que miren cómo escapar a ellas y, sin embargo, veo que la mayoría desean los manjares que no tienen cerca y que son incapaces de apartarse de los que tienen a mano y que los comen, cuando los comen, sin medida, hasta el punto de que los comen para daño del cuerpo.

Sin embargo, ¿qué es la glotonería sino la falta de moderación en cuanto al alimento, por la cual los hombres prefieren, en la comida, lo agradable a lo beneficioso? Y la gula no es otra cosa sino desmesura en el uso de la comida. Siendo la
desmesura un mal en todo, muestra aquí en el mayor grado su 100
naturaleza, al proporcionar a los que padecen la gula una voracidad que los hace semejantes a cerdos o a perros en vez de hombres e incapaces de mantener la compostura ni en las manos, ni en los ojos, ni en el gaznate. Hasta ese punto los pone fuera de sí el deseo de placer en la comida. Es bien sabido que es lo más vergonzoso el estar para con el alimento en esa disposición, que nos hace más semejantes a animales sin seso que a hombres sensatos.

Siendo esto lo más vergonzoso, lo más hermoso sería lo contrario, comer formal y ordenadamente, y que sea aquí donde primero se muestre la sensatez no por ser fácil, sino por requerir mucha atención y práctica [y ser en todo idéntico al ser sensato]. ¿Que por qué esto? Porque, habiendo muchos placeres, los que convencen al hombre de que yerre y se entregue a

ellos le fuerzan a ir contra lo conveniente y se corre el riesgo de que, de todos, el más difícil de vencer sea el placer relativo al alimento.

Y es que con los otros placeres tratamos más raramente, y podemos estar apartados de ellos durante meses y años enteros, pero es fuerza que nos sintamos tentados por éste todos los
101 días y, la mayor parte de las veces, dos veces al día, porque no es posible que el hombre viva de otra manera. De modo que cuantas más veces somos tentados por el placer de la comida, tanto más numerosos son los peligros en ello, ya que cada vez que nos presentan alimento no es uno el riesgo de yerro, sino múltiples. Porque yerra el que come más de lo que debe y otro tanto el que come demasiado aprisa y el que se mancha de comida más de lo necesario y el que prefiere los alimentos más placenteros a los más sanos y el que no reparte porciones iguales a los comensales. Cabe aún otro yerro en lo relativo al alimento, cuando comemos fuera de hora y, siendo necesario que hiciéramos alguna otra cosa, la dejamos y nos ponemos a comer. Siendo todas esas cosas otros tantos yerros en lo relativo al alimento, es preciso que nos limpiemos de ellos y que el que pretende alcanzar la sensatez no esté sometido a ninguno.

Uno podría limpiarse de ellos y ser infalible practicando y ejercitándose en elegir la comida no por lo que agrade, sino por lo que alimente, no porque suavice la digestión, sino porque dé vigor al cuerpo, ya que la digestión es el camino del alimento, no un medio para el placer y el vientre tiene la mis-
102 ma finalidad que tiene la raíz para cualquier planta. Igual que en ese caso la raiz alimenta a la planta tomando el alimento del exterior, igual alimenta al ser vivo el vientre a partir de las comidas y bebidas que se le ofrecen. E igual que les ocurre a aquéllas, que se alimentan para sobrevivir y no por placer, igual para nosotros, [para el hombre] es el alimento un medio

también de vida[65], *** Por eso, lo adecuado es que comamos para vivir, no para deleitarnos, al menos, si es que queremos alinearnos con la mejor opinión, que era la de Sócrates, que decía que la mayoría de los hombres vivían para comer, pero que él comía para vivir. No estaría bien que alguien, pretendiendo ser humano, considerara adecuado ser semejante a la mayoría y vivir para comer, como aquéllos, al tiempo que en todo momento anda a la caza de placer en el alimento.

A partir de ello, uno caería perfectamente en la cuenta de 103
que la divinidad, que hizo al hombre para que se conservara, no para que se deleitara, le proporcionó también el alimento y la bebida. En efecto, el alimento, cuando cumple su función, no deleita al hombre durante su digestión y transporte, sino que entonces, gracias a él, nos alimentamos y tomamos vigor, pero no nos deleitamos con placer alguno, a pesar de ser más tiempo que el rato en que comíamos. Hubiera sido preciso, si la divinidad nos hubiera proporcionado el alimento con el placer como fin, que recibiéramos placer de éste durante el tiempo más largo, y no durante aquél, más corto, en que lo tragamos. Sin embargo, por ese tiempo brevísimo en que nos deleitamos, se preparan miles de alimentos, se navega el mar hasta sus confines, los cocineros están mucho más ocupados 104
que los campesinos, algunos ofrecen cenas gastando el precio que valdrían los campos, y eso sin que los cuerpos reciban beneficio alguno de la suntuosidad de los manjares.

Muy al contrario, los que se sirven de los alimentos más baratos son los más fuertes: los siervos en comparación con los amos y los pueblerinos en comparación con los habitantes de las ciudades y los pobres en comparación con los ricos; los

[65] Aunque mantiene el texto transmitido por los manuscritos, supone aquí Hense una laguna que ya había sido detectada por otros estudiosos y que probablemente debamos colmar con las palabras <no de placer>.

verías la mayor parte de las veces que son más vigorosos y más capaces de esforzarse, que se fatigan menos en los trabajos, que enferman más raramente, que soportan con más facilidad la helada, el calor, el insomnio, toda esa clase de cosas. Así es que aunque el alimento suntuoso y el sencillo dieran vigor al cuerpo en la misma medida, ha de elegirse en todo caso el sencillo, por ser éste más propio de sensatos y convenir más al hombre bueno, igual que es más adecuado para los hombres
105 decentes el alimento más accesible que el más inaccesible y el que no requiere esfuerzos que el que los requiere y el que ya está dispuesto para ser comido que el que aún no está dispuesto.

Resumiendo: por decir todo sobre el alimento, afirmo que es preciso hacer de la salud y la fuerza su objetivo, porque sólo con esos fines se ha de comer, lo cual no necesita de ninguna suntuosidad. Y que al comer hay que preocuparse del orden y el comedimiento adecuados y de destacarnos en la mayor medida por no mancharnos y por comer sin premura.

XIX

DEL *SOBRE EL ABRIGO* DE MUSONIO

Eso dijo sobre el alimento. Pero también consideraba adecuado buscar para el cuerpo un abrigo razonable, no suntuoso
106 ni excesivo. Enseguida dijo que había que usar el vestido y el calzado de la misma manera que una armadura, para salvaguarda del cuerpo, no para su exhibición. Igual que las armas más hermosas son las más fuertes y las más capaces de salvar a quien las usa, no las más vistosas y brillantes, así el vestido y el calzado más útiles para el cuerpo son los más resistentes y

no los que pueden atraer las miradas de los insensatos. Es preciso que el abrigo muestre al abrigado mejor y más fuerte de lo que es, y no más débil y peor. Algunos, buscando por medio de los vestidos la lisura y la blandura de la carne, hacen peores los cuerpos, en tanto que efectivamente el cuerpo entregado a la molicie y blando es mucho peor que el duro y esforzado. Sólo los que mediante el vestido se hacen vigorosos y resistentes benefician a lo abrigado. Por eso de ninguna manera está bien ni abrigar el cuerpo con muchos vestidos, ni colgarse cintas, ni ablandar las manos y los pies con envolturas de fieltro o de tejidos —al menos, los que no estén enfermos—. Y 107
tampoco está bien no gustar del frío y el calor, sino que hay que pasar un frío comedido en invierno y exponerse al sol en verano y vivir en casa[66] lo menos posible. Y ha de preferirse usar una sola túnica a necesitar dos y mejor que usar una, no necesitar ninguna, sino sólo el manto. Y mejor: quien sea capaz, ir descalzo que calzado, pues cabe que el ir calzado esté próximo al ir atado[67] y que el ir descalzo ofrezca a los pies una gran libertad de movimientos y agilidad cuando estén ejercitados. De ahí que podamos ver a los recaderos por las calles sin usar calzado y, entre los atletas, a los corredores, que no podrían mantener la velocidad si hubieran de correr con calzado.

Puesto que las casas las construimos también con el fin de conseguir abrigo, afirmo que también éstas han de construirse mirando la necesidad del uso, como resguardar de la helada, resguardar del calor excesivo, y que quienes lo necesiten tengan una protección frente al frío y los vientos. En general, lo 108

---

[66] Musonio emplea aquí el término *skiatropheîsthai*, literalmente «criarse o vivir a la sombra», es decir, en la casa; siendo en la Antigüedad la vida recogida propia de las mujeres, el término toma también el significado de «llevar una vida muelle o afeminada».

[67] Juego de palabras difícilmente traducible entre *dedésthai*, «ir atado» y *hypodedésthai*, «ir calzado».

que nos proporcionaría una cueva natural que fuera una guarida adecuada para el hombre es lo que ha de proporcionarnos la casa, con espacio de sobra como para tener un almacén conveniente para el alimento humano. ¿Por qué los patios con peristilo? ¿Por qué las paredes con pinturas? ¿Por qué los techos recubiertos de oro? ¿Por qué las piedras suntuosas, unas aplicadas al suelo, otras colocadas en los muros, algunas [piedras], incluso, traídas de muy lejos y con muchos gastos? [68] ¿No son todas esas cosas, sin las cuales es posible vivir y gozar de salud, excesivas e innecesarias, y dan, además, muchos problemas y cuestan mucho dinero con el cual se podría beneficiar a muchos hombres, tanto pública como privadamente? ¡Y cuán-
109 to más glorioso el beneficiar a muchos que el vivir suntuosamente! ¡Cuánto más honesto gastar en los hombres que en maderas y piedras! ¡Cuánto más útil conseguir muchos amigos, como le ocurre al benefactor de buena voluntad, que rodearse de una gran casa! ¿Qué pago podría uno obtener del tamaño o la belleza de una casa como el de favorecer de su peculio a la ciudad y a los ciudadanos?

XX

DEL *SOBRE EL MOBILIARIO* DE MUSONIO

Acorde y emparentado con la suntuosidad de la casa parece estar lo relativo al mobiliario de la casa, los lechos y las me-
110 sas y las mantas y la vajilla y esas cosas que superan completamente lo requerido por el uso y van más allá de lo necesario: lechos de marfil y de plata o, ¡por Zeus!, de oro; mesas de materiales semejantes; mantas teñidas de púrpura o de otros

[68] Cf. TIBULO III 3, 13.

colores difíciles de conseguir; vajillas hechas de oro y plata y otras de piedra o semejantes a piedra que rivalizan en suntuosidad con las de plata y oro. Y todo esto se obtiene con esfuerzo, cuando un catre nos proporciona una cama en nada peor que el lecho de plata o de marfil, y una piel de animal es más que bastante para taparse hasta el punto de no necesitar de tejidos púrpura o escarlata, y cuando nos es posible comer sin daño de una mesa de madera sin necesidad de desear de ningún modo la de plata; teniendo a mano, ¡por Zeus!, beber en vasos de barro, que son capaces de apagar la sed igual que los de oro 111 y que no estropean el vino que se vierte en ellos, sino que incluso le da un aroma más agradable que el de los vasos de oro y de plata.

En general, la bondad y maldad del mobiliario se podría juzgar rectamente a partir de estas tres cosas: la obtención, el uso y la conservación. Cuanto es difícil de conseguir o no es conveniente usar o no es fácil de guardar, es peor. Lo que conseguimos sin dificultad y alabamos por su uso <sencillo> y guardamos fácilmente, es mejor. Por eso los objetos de barro y de hierro y todos los semejantes son mucho mejores que los de plata y los de oro, porque su consecución es más cómoda, en cuanto que son más baratos, tienen más uso, puesto que incluso podemos ponerlos fácilmente al fuego, mientras que aquéllos no, y su guarda es menor, pues las cosas baratas sufren menos asechanzas que las caras. Y siendo la limpieza una parte de la guarda, la de las cosas caras es mayor. Igual que es preferible el caballo comprado por poco precio y que ofrece 112 muchas utilidades al que da poco servicio y comprado por mucho, por lo mismo, también el mobiliario más barato y más útil es mejor que el contrario. ¿Por qué entonces se persiguen las cosas raras y suntuosas antes que las corrientes y baratas? Porque los insensatos desconocen lo hermoso y bueno y se afanan por lo que lo parece en vez de por lo que lo es. Igual

que los locos creen muchas veces que lo negro es blanco, porque la insensatez es lo más próximo a la locura.

Hallaríamos a los mejores legisladores y, entre los más antiguos, a Licurgo, que eliminó el lujo de Esparta e introdujo a cambio la sencillez y prefirió, con miras al valor, la frugalidad al exceso en el modo de vida y rechazó la molicie por impura y valoró la laboriosidad como un afán salvador. Pruebas de esto, la perseverancia de los efebos de allí, acostumbrados a soportar el hambre y la sed y, junto con ello, la helada y, ade-
113 más, golpes y otros trabajos[69]. <En tan> venerables costumbres criados, los antiguos lacedemonios fueron y se les consideró los mejores de entre los griegos, y tenían por más envidiable su propia pobreza que la riqueza del rey[70].

Yo, personalmente, aceptaría mejor caer en la enfermedad que no en la molicie, pues el estar enfermo sólo perjudica al cuerpo, mientras que estar en la molicie perjudica a los dos, al alma y al cuerpo; al cuerpo, haciendo nacer en él la debilidad y la falta de fuerza; al alma, la incontinencia y la cobardía.

Y, además, la molicie engendra la injusticia, igual que la avaricia. No es posible que uno que vive en la molicie no sea amante del lujo; ni que, siendo amante del lujo, quiera gastar poco; ni que, queriendo gastar mucho, no intente también procurarse mucho; ni, a la vez, que, intentando procurarse mucho, deje de ser avaricioso y de obrar injustamente, porque nadie se procuraría mucho por medios justos. En cualquier caso, el que vive en la molicie sería injusto también en otro sentido: los trabajos que le correspondieran en pro de su ciudad, sería remiso a emprenderlos o ya no viviría en la molicie, y no sopor-
114 taría pasarlo mal cuando fuera necesario ni aun por amigos o

[69] Siguiendo a Gesner, Hense ve en este punto (detrás de «trabajos») una laguna en el texto. La colmamos de acuerdo con la propuesta de Jacobs que aparece entre corchetes angulares.

[70] Se refiere al rey de los persas.

parientes, pues no se lo permitiría la molicie. Y hay veces que el que desea ser justo ante los dioses ha de esforzarse por causa de los dioses en cumplir los sacrificios o los misterios o algún otro servicio a los dioses, y el que vive en la molicie se quedará corto también en eso. Por lo cual sería, en cualquier caso, injusto para con la ciudad, para con los amigos y para con los dioses, al no hacer lo que tiene que hacer.

De modo que, por ser causa de la injusticia, hay que rehuir por todos los medios la molicie.

XXI

DEL

SOBRE EL CORTARSE EL PELO

Decía que era necesario que el hombre atendiera su cabeza con un corte de pelo igual que atendemos la viña con una poda, simplemente por quitarle lo inútil[71], <pues ni a la viña se le han dado en vano las hojas> ni a las mejillas la barba, sino que ésta viene a ser una cierta protección que nos ha proporcionado la naturaleza. Decía también que la barba es un símbolo del varón como lo es del gallo la cresta y del león la melena[72]. Por lo cual —decía—, del pelo había que quitar lo que molestaba, pero de la barba, nada. Pues no molestaba en absoluto mien- 115
tras el cuerpo estuviera sano o no padeciera una enfermedad tal que por causa de ella hubiera que eliminar los pelos de la barba. Decía que bien dicho estaba lo de Zenón, lo de que hay que cortarse el pelo por la misma razón que hay que tenerlo,

[71] HENSE piensa que puede haber una laguna a partir de este punto, laguna que colmamos con lo que figura entre paréntesis angulares, siguiendo una conjetura de MEINEKE.

[72] Cf. EPICTETO, *Disertaciones* I 16, 13.

porque es conforme a naturaleza, para que a uno no le sea el pelo ni una pesadez ni una molestia para ninguna actividad.

La naturaleza parece que preserva más la carencia y menos el exceso en el caso de las plantas y en el de los animales, porque es mucho más fácil y sencilla la operación de quitar lo que sobra que la de añadir lo que falta. La capacidad humana de razonamiento ha de ayudar en cada caso a la naturaleza de modo que colme las carencias de ésta en la medida en que sea posible colmarlas y en la que sea posible disminuir los excesos, eliminarlos.

Por lo cual resulta que hay que cortar el pelo sólo con el fin de eliminar el exceso y no por adorno, como creen que ha
116 de ser algunos que van con las mejillas alisadas e imitando a los imberbes o, ¡por Zeus!, a los que les empieza a salir la barba, y la cabeza con el pelo cortado distinto por delante que por detrás. Y esto, que parece tener un orden, conlleva un gran desorden y no difiere en nada de los embellecimientos de las mujeres. Ellas, una parte de los cabellos los trenzan, otra la dejan suelta, otra la disponen de algún otro modo para parecer más hermosas; los hombres que se cortan el pelo de esta manera —evidentemente por deseo de parecer hermosos a aquéllos a los que desean agradar— unos pelos los eliminan completamente y otros los colocan del modo que resulta más atractivo a la vista de las mujeres o de los muchachos por quienes necesitan ser alabados. Y algunos se cortan el pelo porque les parece una pesadez y se alisan las mejillas (éstos últimos, seguramente, deshechos por la molicie y completamente debilitados, ya que soportan que se les vea que son andróginos y femeniles, cosa que habrían de rehuir completamente si de verdad fueran hombres).

¿Por qué van a ser los pelos una pesadez para los hombres? A menos, ¡por Zeus!, que alguien venga a decir que también para los pájaros son una pesadez las alas.

ÍNDICE DE NOMBRES



FRAGMENTOS MENORES

XXII[73]

DE MUSONIO 119

No cabe vivir correctamente el día actual sin planteárselo como el último [vivirlo].

XXIII[74]

DE MUSONIO

¿Por qué acusamos a los tiranos, siendo, con mucho, peores que ellos? Tenemos impulsos iguales a los de ellos en destinos diferentes.

XXIV[75]

DE MUSONIO

Si lo agradable ha de medirse por el placer, nada más pla-
centero que la sensatez; y si lo rechazable ha de medirse por el 120
trabajo, nada más trabajoso que la inmoderación.

---

[73] Estob., *Eclog.* III 1, 48.

[74] Estob., *Eclog.* III 2, 31.

[75] Estob., *Eclog.* III 5, 37.

XXV[76]

DE MUSONIO

Musonio decía que el colmo de la desvergüenza era recordar la debilidad del cuerpo en el momento de perseverar en los trabajos y olvidarla en el de seguir con los placeres.

XXVI[77]

DE MUSONIO

No resistirse a decir lo inconveniente es el origen de no resistirse a hacer lo inconveniente.

XXVII[78]

DE MUSONIO

Si prefieres atenerte sobre todo a lo que conviene, no te
121 enfades por las circunstancias, pensando cuántas cosas te han
ocurrido ya en la vida no como tú querías, sino como convenía.

---

[76] Estob., *Eclog.* III 6, 21.

[77] Estob., *Eclog.* III 6, 22.

El contenido del fragmento queda próximo a la idea, expresada por Cleantes, de que los malos pensamientos son peores que las malas acciones, igual que el tumor que se abre es menos peligroso que el que no.

[78] Estob., *Eclog.* III 7, 22.

XXVIII[79]

DE MUSONIO

Toma, mientras te es lícito, el morir bien, no sea que un poco después tengas a mano el morir, pero lo de «bien» no esté a tu disposición.

XXIX[80]

DEL MISMO

No cabe morir por deber a quien vive para el bien de muchos, a menos que muera por el bien de muchos más.

XXX[81]

DE MUSONIO

Serás merecedor del respeto de todos si empiezas lo primero por respetarte a ti mismo.

XXXI[82]

DE MUSONIO **122**

No viven mucho tiempo quienes, para justificar sus acciones, se ejercitan en decir a sus subordinados no «porque debo», sino «porque puedo».

---

[79] Estob., *Eclog.* III 7, 23.

[80] Estob., *Eclog.* III 7, 24.

[81] Estob., *Eclog.* III 31, 6.

[82] Estob., *Florilegio* 48, 14.

XXXII[83]

DEL MISMO

No pretendas indicar sus deberes a quienes te perdonan que no cumplas con los tuyos.

XXXIII[84]

DEL MISMO

Hay que intentar que los subordinados le vean a uno mejor como persona admirable que como temible, pues a lo primero le acompaña la venerabilidad, a lo otro la crueldad.

XXXIV[85]

DE MUSONIO

Declaramos que la mayor pobreza son los tesoros de Creso
123 y Cíniras[86], y sólo de uno creeremos que es rico [o sabio], del
que es capaz de conseguir en toda ocasión no necesitar nada.

---

[83] ESTOB., *Flor.* 48, 15.

[84] ESTOB., *Flor.* 48, 16.

[85] ESTOB., *Flor.* 44, 23.

[86] Rey de Chipre de procedencia oriental a quien se atribuye no sólo el descubrimiento de las minas de cobre en la isla, sino también la invención del trabajo del bronce y la introducción del culto a Afrodita. La diosa le honró con enormes riquezas y una larguísima vida.

XXXV[87]
DE MUSONIO

Todos estamos destinados a morir; la felicidad consiste en morir no tarde, sino con nobleza.

XXXVI[88]

Y entre las cosas hermosas que recordamos de Musonio hay una, Sila: lo de que los que pretenden salvarse han de vivir 124
siempre curándose. No que sea preciso, creo, que, como el eléboro[89], al curar extraiga la razón con la enfermedad, sino que, permaneciendo[90] en el alma, contenga las crisis[91] y las vigile. Pues su poder[92] no parece que resida en las medicinas, sino en los alimentos saludables, haciendo aparecer, junto con la salud, un estado benéfico en quienes se acostumbran a ello. Las exhortaciones y advertencias frente a los padecimientos cuando es el tiempo de ellos y son inminentes, se aplican en vano, apenas hacen efecto, y en nada difieren de los olores

[87] Estob., *Flor.* 118, 26.

[88] Plutarco *De cohib. ira* 453D. Pone estas palabras en boca de C. Minicio Fundano, admirador de Musonio.

[89] De uso en farmacia como diurético, emenagogo y, en general, como facilitador de las secreciones, aun cuando ciertas variedades son venenosas, el eléboro gozó en la antigüedad de gran reputación como remedio de la locura, aunque parece que aquí Musonio le atribuye virtudes opuestas.

[90] Hense incluye aquí una corrección propuesta por Elter. Tomo el texto de los manuscritos.

[91] El término se utiliza aquí en el sentido que se le da en medicina de «fase decisiva de una enfermedad».

[92] El poder de ese cuidado y terapia permanente, se entiende.

fuertes, que aunque despiertan a los epilépticos que se han desmayado, no libran de la enfermedad.

XXXVII[93]

El famoso Rutilio[94], en Roma, se acercó a Musonio y le dijo: «Musonio: Zeus Salvador, al que tú imitas y pretendes asemejarte, no toma préstamos». Y Musonio, sonriendo, le respondió: «Ni los hace». Y es que Rutilio, que se dedicaba él mismo a prestar, le reprochaba al otro que tomara prestado.

XXXVIII

DE RUFO, SEGÚN EL *SOBRE LA AMISTAD* DE EPICTETO[95]

De los seres, unos los hizo la divinidad dependientes de nosotros; otros, no dependientes de nosotros. Hizo dependiente de nosotros lo más hermoso y lo que más afán merece, con lo que la propia divinidad es feliz, el uso de las representaciones. Cuando ese uso es correcto, es la libertad, la serenidad, el buen ánimo, el equilibrio, es también la justicia y la ley y el buen sentido y toda la virtud. Pero todo lo demás no lo hizo dependiente de nosotros. Por tanto, hemos de estar de acuerdo con la

---

[93] PLUTARCO, *De vitando aere al.* 830B.

[94] Generalmente se identifica a este personaje con el político y militar Cayo Rutilio Gálico al que Estacio celebra en *Silvas* I 4.

[95] ESTOB., *Eclogarum* II 8, 30 = EPICTETO, fragm. 4 SCHENKL. Este fragmento y los que siguen hasta el fragm. XLII coinciden literalmente con los fragmentos IV-VIII que los editores suelen incluir entre los de Epicteto. Los hemos hecho aparecer en ambos lugares para mayor comodidad tanto de lectura como de consulta.

divinidad y, discerniendo por ese medio los asuntos, atender a nuestra vez por todos los medios lo que depende de nosotros y dejar en manos del mundo lo que no depende de nosotros, y tanto si nos pide los hijos como si la patria o el cuerpo o cualquier otra cosa, cedérselo gustosos.

XXXIX[96]

DE RUFO, SEGÚN EL *SOBRE LA AMISTAD* DE EPICTETO

¿Quién de nosotros no admira lo que se cuenta del lacedemonio Licurgo? Uno de los ciudadanos le dejó tuerto de un ojo y el pueblo le entregó al joven para que lo castigara como quisiera, mas él se abstuvo de ello: por el contrario, después de
educarlo y de hacer de él un hombre bueno, lo presentó en el 126
teatro y, como los lacedemonios se quedaran admirados, dijo: «Lo recibí de vosotros fanfarrón y violento, y os lo devuelvo correcto y educado».

XL[97]

DE RUFO, SEGÚN EL *SOBRE LA AMISTAD* DE EPICTETO

En toda situación es preferible unir y adaptar el impulso obra de la naturaleza, a la representación conveniente y beneficiosa.

[96] Estob., *Flor.*, III 19, 13 = Epicteto, fragm. 5 Schenkl. Ver nota a este último pasaje.

[97] Estob., *Flor.*, III 20, 60 = Epicteto, fragm. 6 Schenkl.

XLI[98]

DEL MISMO

Pensar que seremos despreciables para los otros si no causamos daño de todas las maneras a nuestros principales enemigos es de personas muy innobles e insensatas. Pues decimos que se reconoce al despreciable en que es incapaz de causar daño: pero se le reconoce mucho más en que es incapaz de causar provecho.

XLII[99]

127 DE RUFO, SEGÚN EL *SOBRE LA AMISTAD* DE EPICTETO

Porque la naturaleza del mundo era y es y será así y no es posible que los sucesos sucedan de un modo distinto de como son ahora. Y porque de este giro y cambio han participado no sólo los hombres y los demás animales de la superficie de la tierra, sino también lo divino y, ¡por Zeus!, los propios cuatro elementos giran arriba y abajo y cambian, y la tierra se hace agua y el agua aire y éste, a su vez, se transforma de nuevo en éter. Y el mismo giro y cambio arriba y abajo. Y si alguien intenta inclinar a esto su mente y convencerse a sí mismo de aceptar voluntariamente lo forzoso, vivirá su vida muy comedida y armoniosamente.

---

[98] ESTOB., *Flor.*, III 20, 61 = EPICTETO, fragm. 7 SCHENKL.

[99] ESTOB., *Flor.*, IV 44, 60 = EPICTETO, fragm. 8 SCHENKL.

XLIII[100]

Tráseas[101] acostumbraba a decir: «Prefiero verme hoy muerto que mañana en el exilio». ¿Y qué le respondió Rufo? Si lo eliges por ser más penoso, ¡qué locura de elección! Si por más leve, ¿Quién te ha dado a elegir? ¿No quieres ejercitarte en que te baste con lo que te ha sido dado?».

XLIV[102] 128

¿Por qué entonces seguimos siendo perezosos, despreocupados e indolentes y seguimos buscando pretextos para no esforzarnos ni dedicar nuestras vigilias a cultivar nuestra propia razón?

—Si me equivoco en eso, ¡no será como haber matado a mi padre!

—¡Esclavo! ¿Qué pintaba aquí tu padre para que lo hayas matado? ¿Qué hiciste? Cometiste el único error que podías cometer en este terreno. Eso mismo le dije yo a Rufo cuando me reprochaba no haber descubierto una omisión en cierto silogismo. «No es como si hubiera incendiado el Capitolio» —dije yo—; y él me respondió: «¡Esclavo!, en esto la omisión era el Capitolio». ¿O los únicos errores son incendiar el Capitolio y matar uno a su padre? Y servirse de las propias representaciones al azar y en vano y de cualquier manera y no cap-

---

[100] EPICTETO, *Disertaciones* I 1, 26-27.

[101] Publio Clodio Tráseas Peto, de tendencia estoica y famoso por su rectitud fue denunciado a Nerón como enemigo del estado y condenado a muerte.

[102] EPICTETO, *Disertaciones* I 7, 30-33.

tar el razonamiento ni la demostración ni el sofisma y, en pocas palabras, no ver en la pregunta y en la respuesta lo que está de acuerdo con la propia posición y lo que no, ¿nada de eso es un error?

XLV[103]

Así también Rufo solía decir para ponerme a prueba: «Te
129 pasará esto y lo otro a manos de tu dueño»[104]. Y yo le respondía: «Cosas humanas». «¿Pero qué le voy a pedir a él, si de ti puedo recibir lo mismo?» —decía. Porque, en realidad, es de inútiles y vanos aceptar de otro lo que uno tiene por sí mismo.

XLVI[105]

No es fácil animar a los jóvenes sin carácter, como no lo es coger queso con anzuelo[106]. Sin embargo, los bien dotados, aunque los apartes, se aferran aún más a la doctrina. Por eso Rufo los apartaba la mayor parte de las veces utilizando este medio de prueba con los bien y los mal dotados. Pues decía que la piedra, aunque la tires hacia arriba, será atraída hacia

---

[103] EPICTETO, *Disertaciones* I 9, 29-31.

[104] El dueño de Epicteto era Epafrodito, liberto y secretario de Nerón, primero, y posteriormente de Vespasiano. Las *Disertaciones* de Epicteto (B.C.G. 185) tienden a caracterizarlo como hombre vulgar e ignorante; otras fuentes antiguas añaden como característica la de la crueldad. Fue condenado a muerte por Vespasiano en el año 95 por haber ayudado a Nerón en su suicidio.

[105] EPICTETO, *Disertaciones* III 6, 9-10.

[106] Frase de carácter proverbial. DIÓGENES LAERCIO IV 47 nos transmite una versión ligeramente distinta.

abajo a su propio estado; y así también el bien dotado, cuanto más se le desaira, tanto más se inclinará a su natural.

XLVII[107]

Alguien le decía a Rufo después de muerto Galba: «¿Así que ahora se gobierna el mundo con providencia?». Y él respondió: «¿Acaso hice innecesariamente de Galba argumento 130
de que el mundo se gobierna con providencia?».

XLVIII[108]

Rufo acostumbraba a decir: «Si os sobra tiempo para alabarme es que hablo en balde». Y es que hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado, pensaba que quién le habría denunciado. Tanto tocaba los hechos, tanto ponía a la vista los vicios de cada uno.

XLIX[109]

...recibimos como habitual al filósofo Musonio. Dijo:

[107] Epicteto, *Disertaciones* III 15, 14.

[108] Epicteto, *Disertaciones* III 23, 29.

[109] Aulo Gelio, *Noches Áticas* V 1 Hos., en donde va precedido de un sumario que dice: «Musonio el filósofo reprende y desaprueba que un filósofo, mientras diserta, sea alabado por gentes que, al alabarle, vociferan y gesticulan».

—Cuando el filósofo exhorta, advierte, persuade, reprende o desarrolla cualquier otra cosa de sus disciplinas, entonces, los que escuchan, si dejan escapar de lo más hondo y sincero del pecho alabanzas corrientes y vulgares; si, además, chillan, si gesticulan, si se mueven al deleite por la entonación de su voz, la modulación de sus palabras, casi por cualquier repeti-
131 ción de su estilo, si se excitan y gesticulan, que sepas entonces que tanto el que habla como los que escuchan lo hacen en vano y que allí no hay un filósofo hablando, sino un flautista tocando.

Y prosiguió:

—El ánimo del que escucha al filósofo, mientras lo que dice son cosas útiles y saludables, y proporcionan los remedios contra los errores y los vicios, no tiene la tranquilidad necesaria ni el tiempo para andar alabando prolija y profusamente. Sea quien sea el que oye, a no ser que esté completamente perdido, durante el propio discurso del filósofo es necesario que se horrorice, se avergüence, se arrepienta, se alegre y se admire en silencio, y en silencio muestre diversos rostros y diversos sentimientos, según el estado en que el tratamiento[110] del filósofo los haya puesto a él y a su conciencia y a todas las partes de su alma, tanto las sanas como las enfermas.

Decía, además, que la gran alabanza no está lejos de la admiración, y que la admiración, cuando es muy grande, no se muestra en palabras, sino en silencio.

—Por ello —continuó— el más sabio de los poetas, al narrar sus aventuras Ulises de un modo tan memorable, cuando acaba de hablar, no hace a los oyentes aquellos ponerse a dar saltos ni armar alboroto ni vociferar, sino que dice que todos guardaron silencio, casi estupefactos y paralizados con el en-

[110] La palabra *pertractatio* que emplea aquí Gelio es un término técnico de la medicina que significa «sondar una herida».

canto que tenía en suspenso sus oídos, que fluía hasta afectar su capacidad de hablar:

Así habló. Y todos se quedaron sin moverse en silencio,
y el encanto les retuvo en el umbrío palacio[111].

L[112] 132

Dijo [Herodes][113]: «Musonio mandó que dieran mil monedas a un mendigo del tipo de los que se presentan a sí mismos como filósofos, y cuando muchos le dijeron que era un individuo despreciable, malo y malicioso y que no merecía nada bueno, cuentan que Musonio dijo sonriéndose: 'Entonces merece dinero'.»[114]

LI[115]

Cuando éramos aún adolescentes en la escuela, oíamos que este *pensamiento*[116] griego que cito lo había dicho el filó-

[111] Homero, *Odisea* XIII 1-2. En los cantos anteriores Ulises, tras haber dado a conocer su verdadera personalidad, ha estado relatando en la corte de Alcínoo, rey de los feacios, sus viajes y aventuras desde que partió de Troya.

[112] Aulo Gelio, *Noches Áticas* IX 2, 8 y ss.

[113] Se refiere a Herodes Ático. Este personaje, ateniense de nacimiento, fue cónsul en Roma en el año 143. Simultaneó la carrera política con la dedicación a la literatura, aunque de sus obras no nos ha llegado apenas nada. Empleó generosamente su riqueza en construcciones para uso público —el Odeón y el templo de Zeus Olímpico, en Atenas, entre otras muchas—.

[114] La frase aparece en griego en el original latino.

[115] Aulo Gelio, *Noches Áticas* XVI 1, 1 y ss.

[116] En griego en el original latino: *enthymēmátion*.

133 sofo Musonio y lo aprendíamos más que gustosos por estar dicho de un modo auténtico y brillante y ceñido con palabras breves y rotundas: *Si llevas a cabo algo bello con esfuerzo, el esfuerzo se va, pero lo bello permanece; si llevas a cabo algo vergonzoso con placer, lo placentero se va, pero lo vergonzoso permanece*[117].

Más tarde leímos esta misma frase mencionada en un discurso de Catón, el que pronunció en Numancia para la caballería[118]. En comparación con el griego que acabamos de mencionar, está expresado en palabras algo más laxas y extensas; a pesar de ello, puesto que es previo en el tiempo y más antiguo, ha de ser considerado más venerable. Estas son las palabras del discurso: «Meditad en vuestros ánimos: si lleváis a cabo rectamente algo mediante el esfuerzo, ese esfuerzo pronto se alejará de vosotros; lo que habéis hecho bien, no se apartará mientras viváis; mas si por placer hicierais algo inicuamente, el placer se irá pronto; lo que habéis hecho inicuamente permanecerá siempre con vosotros.»

LII[119]

«Relajar el ánimo es casi echarlo a perder», dijo Musonio.

---

[117] En griego en el original latino.

[118] M. Catón, *Discursos* V 1.

[119] Aulo Gelio, *Noches Áticas* XVIII 2, 1. La sentencia, construida sobre el contraste entre *remittere* «dejar suelto, dejar ir» y *amittere* «dejar escapar», pierde buena parte de su rotundidad al ser imposible traducir el juego de palabras.

LIII[120] 134

Uno que me animaba a tener valor me explicaba una frase de Musonio:

—Aquél —dijo— pretendía que se recuperara uno que sufría y estaba decepcionado y le dijo algo así dirigiéndose a él: «¿Qué haces parado? ¿A dónde miras? ¿O estás esperando que la propia divinidad se ponga a tu lado y te diga algo? Corta del alma lo que está muerto y conocerás a la divinidad.»

Eso dijo que decía Musonio.

---

[120] ELIO ARISTIDES, *Discursos* LII, vol. II, pág. 467, 6 KEIL.

ÍNDICE DE NOMBRES

EPICTETO

MANUAL
FRAGMENTOS

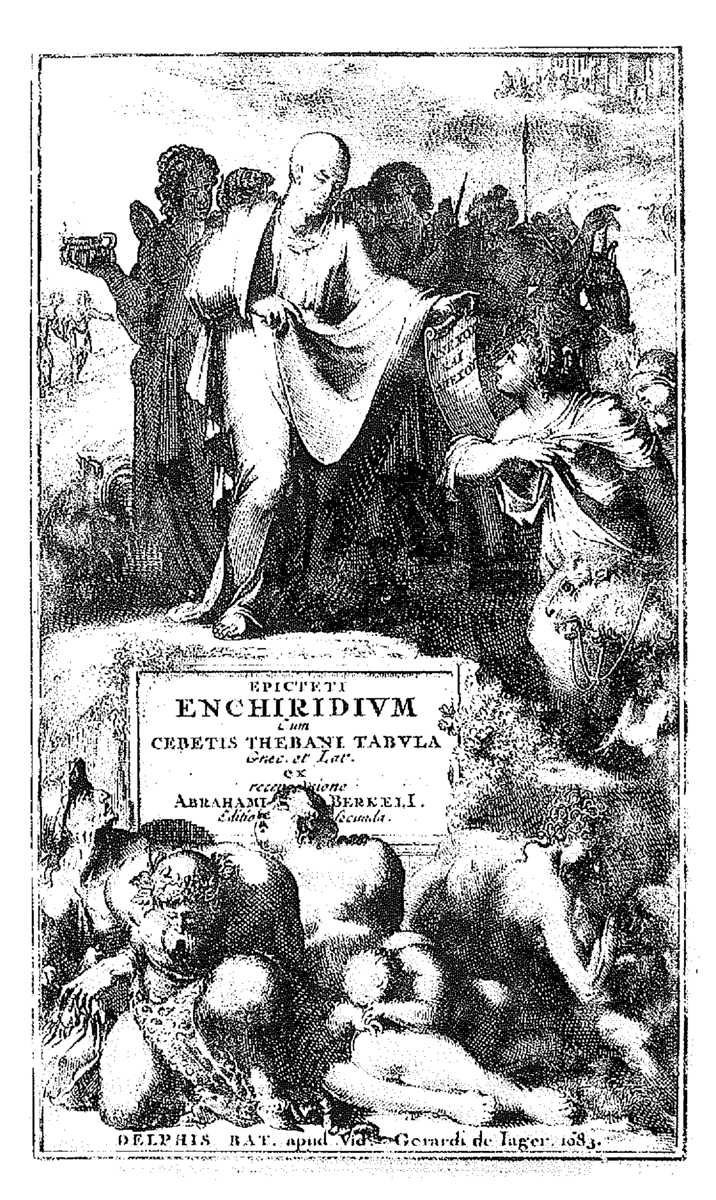
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
PALOMA ORTIZ GARCÍA



EDITORIAL GREDOS

EPICTETO

MANUAL


EPICTETI
ENCHIRIDIVM
Cum
CEBETIS THEBANI TABVLA
Græc. et Lat.
ex
ABRAHAMI BERKELI.
Editio secunda.
DELPHIS BAT. apud Vid. Gerardi de Jager. 1683.

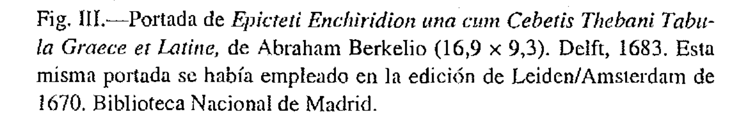


Fig. III.—Portada de *Epicteti Enchiridion una cum Cebetis Thebani Tabula Graece et Latine,* de Abraham Berkelio (16,9 × 9,3). Delft, 1683. Esta misma portada se había empleado en la edición de Leiden/Amsterdam de 1670. Biblioteca Nacional de Madrid.

INTRODUCCIÓN

1. *Simplicio y el* Manual.

Lo concerniente a la biografía y las ideas filosóficas de Epicteto fue tratado ya en otro volumen de esta misma colección (número 185) que contiene las *Disertaciones*. Nos ocuparemos aquí, por consiguiente, sólo de algunos aspectos que afectan no al conjunto de la obra epictetea, sino exclusivamente al *Manual*.

«Sobre la vida y la muerte de Epicteto escribió Arriano, el que compuso las *Disertaciones* de Epicteto en libros extensos; por él podemos saber cómo fue la vida del individuo. Y este libro, el titulado *Manual de Epicteto*, lo compuso también Arriano seleccionando de entre las palabras de Epicteto lo más importante y principal de su filosofía y lo más conmovedor para las almas. Así lo escribió el propio Arriano en la «Carta a Mesalino» a quien, además, dedicó la obra porque le era muy querido y, sobre todo, porque era admirador de Epicteto. Se encuentra casi lo mismo y con las mismas palabras escrito aquí y allá en los libros de Arriano de las *Disertaciones* de Epicteto».

Con estas palabras abre Simplicio el *Prefacio* de su *Comentario al Manual de Epicteto*[1]. Para nosotros son la no-

[1] Edición a cargo de Fr. Dübner en *Theophrasti characteres... Epicteti... Enchiridion cum commentario Simplicii*, París, 1877.

ticia más completa que poseemos en relación con la autoría y composición de esta obra y han sido la fuente en la que se han basado la mayor parte de los editores y traductores del *Manual* para afirmar que esta obra es un resumen de las *Disertaciones* compuesto, al igual que ellas, por Arriano.

No se nos ha conservado la dedicatoria de Arriano a Mesalino mencionada por Simplicio, pero el personaje aludido podría ser identificado, según propone L. Petersen[2], con C. Ulpio Prastina Pacato Mesalino, procónsul en Numidia en 143, *legatus Augusti pro praetore* en la Galia Lugdunense después y cónsul en 147. Diversas inscripciones dan fe de su generosa colaboración en construcciones públicas de carácter religioso. Este último dato y la afirmación que hemos leído más arriba de que Mesalino era admirador de Epicteto es cuanto conocemos en relación con su personalidad.

2. *El* Manual *y las* Disertaciones

Otro de los puntos que nos indica Simplicio en su *Prefacio* hace referencia a las similitudes entre el *Manual* y las *Disertaciones*: en efecto, la mayor parte de los textos contenidos en el *Manual* se inspiran directamente en las *Disertaciones* o presentan paralelismos más o menos acusados con esa obra o con alguno de los *Fragmentos*[3] que se nos

[2] L. Petersen, *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III.*, parte V, fascíc. 2, Berlín, 1983, lema 512 (*Messalinus*). Puede verse también el artículo *Prastina* de la *Real Encyclopädie*.

[3] La edición de Schenkl ofrece a pie de página un aparato de referencias que incluye los paralelismos perceptibles entre ambas obras. Un solo ejemplo de literalidad prácticamente total, el existente entre *Man.* 29 y *Dis.* III 15, parece que ha de ser entendido como una interpolación tardía,

han transmitido bajo el nombre de Epicteto. En la mayor parte de los 53 capítulos que componen el *Manual* se perciben los ecos de temas que aparecen repetidamente en las *Disertaciones*; temas que, si bien no presentan en su tratamiento la sencillez y la espontaneidad de las *Disertaciones*, son, sin duda, una muestra de lo que Epicteto repetía con mayor insistencia.

En algunos aspectos, sin embargo, difieren ambas obras; por ejemplo, faltan casi por completo en el *Manual* las comparaciones que con finalidad didáctica utilizaba insistentemente Epicteto y que resultan tan características de su expresión: ni el tema del hilo teñido de púrpura que se destaca en el vestido como se destaca el sabio entre los hombres; ni el del toro como modelo del que ha de enfrentarse con decisión a los peligros; ni las comparaciones del comportamiento de los adultos con el de los niños o con el de los animales ni los ecos socráticos o de la vida militar. De las comparaciones que con tanta frecuencia usaba Epicteto nada más una —la de la vida como un barco en el que la humanidad somos pasajeros y la divinidad el timonel— aparece en esta obra (cap. 7), pero en un sentido desconocido en las *Disertaciones*.

La edición de Schenkl, como indicábamos, aportó el más copioso aparato de *loci similes* entre las dos obras que se nos conservan bajo el nombre de Epicteto. Sólo para ocho capítulos del *Manual* no encuentra este autor un correlato en la versión que se nos ha conservado de las *Disertaciones*. Se trata de los que llevan, respectivamente, los números 7, 27, 35, 37, 40, 43, 50, 52.

---

puesto que el texto no figura en la *Paráfrasis cristiana* y Simplicio no lo comenta.

Esta ausencia de paralelismos ha de ser valorada de modo diferente según los casos; unas veces, como en *Man.* 52, encontramos una refección completa del tema de los tres tópicos básicos de la filosofía estoica; otras como en *Man.* 37 y 43, creemos que pueden hallarse pasajes paralelos, que serían, respectivamente *Dis.* II 9 (especialmente el párrafo 22), IV 8, 36-37 y *Manual* 17 para el capítulo 37; también en el propio *Man.* 30 y *Dis.* II 10, 8 y I 2, 1-4 (con cierta variación de sentido) para 43. Para *Man.* 7 nos inclinamos por pensar, aun conscientes de la escasez de argumentos, que podría estar basado en un pasaje perdido de las *Disertaciones*, puesto que, como indicábamos más arriba, el tema no es ajeno, ni en estilo ni en contenido, a la filosofía de Epicteto. En los restantes casos (caps. 27, 35, 40 y 50) nos encontramos con capítulos de forma gnomológica que alguien podría sentir la tentación de considerarlos más propios de siglos posteriores que de la época de Arriano, si bien hemos de tener presente que la cuestión merecería estudio más detallado que el que corresponde a esta introducción.

3. *El* Manual *y sus paráfrasis cristianas*

La existencia de dos paráfrasis cristianas del *Manual*, una transmitida bajo el nombre de Nilo de Ancira y la otra denominada comúnmente *Paráfrasis cristiana*, conservadas en numerosos manuscritos, han hecho pensar a los historiadores durante largo tiempo que el *Manual* fue casi una especie de breviario para los monjes del desierto. Spanneut[4],

---

[4] En su artículo «Epiktet» del *Reallexikon für Antike und Christentum*, en donde puede encontrarse una excelente revisión de la cuestión de la influencia de Epicteto en la Antigüedad y la Edad Media.

que analiza muy detalladamente la influencia de Epicteto en los autores cristianos y en los de la literatura monacal, opina, sin embargo, que ninguna de las dos *Paráfrasis* es anterior al siglo VIII, lo que explica que no aparezcan citadas en la literatura de la época dorada del monacato. Aun así —continúa— su influjo hubo de ser grande, dado el importante número de manuscritos que las reproducen y el hecho de que una de ellas, incluso, diera lugar a un *Comentario.* Queda en pie, en todo caso, la cuestión, difícilmente resoluble mediante las fuentes hoy disponibles, de dónde y cuándo pudieron los monjes entrar en contacto con esta obra tras siglos de olvido[5].

El texto ha sido considerado desde el siglo XV, cuando Occidente descubre[6] a nuestro autor, un buen ejercicio para helenistas principiantes por cuanto reúne brevedad, sencillez gramatical y un contenido moralizante muy en consonancia con las ideas predominantes en la Europa de los siglos XVI a XVIII[7].

---

[5] De hecho, Epicteto no parece haber ejercido una influencia especialmente importante sobre los padres de la Iglesia oriental, como señala SPANNEUT en su extenso artículo «Epiktet» del *Reallexikon für Antike und Christentum* (v. especialmente cols. 650, 660 y 670).

[6] Epicteto parece haber sido desconocido en Occidente, en la Antigüedad y a lo largo de la Edad Media, salvo escasísimas excepciones recogidas por SPANNEUT, art. cit., cols. 651-655, 658 y 675-676. Entre las excepciones no se cuentan ni Isidoro de Sevilla ni Braulio de Zaragoza.

[7] Respecto al uso que se ha hecho del *Manual* de Epicteto en la enseñanza del griego en España, pueden verse los trabajos de E. DE ANDRÉS, C. HERNANDO y J. LÓPEZ RUEDA citados en la bibliografía. Nos limitaremos aquí a mencionar que Pedro Simón Abril recomendaba la traducción de este autor a los principiantes y que el Brocense leía los textos de nuestro autor en sus clases de los años 1666-67.

Noticia breve pero clara sobre la influencia de Epicteto en otros países europeos nos ofrece A. A. LONG en *La filosofía helenística*, Madrid, 1987, págs. 230-232.

De ahí que la obra haya gozado, como puede comprobarse con una simple ojeada a los repertorios bibliográficos, de una difusión mucho mayor que las *Disertaciones* y haya visto un número mucho mayor de manuscritos, paráfrasis, ediciones y traducciones [8].

4. *Ediciones y tradición manuscrita*

La primera versión impresa de esta obra es la traducción latina de Poliziano, aparecida en Bolonia en 1497. El texto griego, sin embargo, no se edita hasta 1528, fecha en que aparece en Venecia publicado junto con el *Comentario* de Simplicio.

Respecto a las ediciones posteriores, muy numerosas, hay que hacer notar que, a pesar de la brevedad de la obra, la determinación del texto es tarea ardua y compleja, puesto que los editores han de trabajar no sólo con un elevado número de manuscritos, sino también con las versiones que sirven de base al comentario de Simplicio y con los datos que ofrecen la *Paráfrasis* atribuída a San Nilo y la *Paráfrasis cristiana*. De hecho, la lista de los manuscritos no ha sido publicada hasta 1952 (a cargo de Friedrich y Faye) junto con el *Supplementum* a la bibliografía de Oldfather. La mayor parte de las ediciones no ofrecen, según este autor, grandes aportaciones; merecen ser destacadas, en todo caso, las debidas a Wolf y Upton, que acompañan a las *Disertaciones*. Oldfather considera que la más recomendable sigue siendo hoy en día la publicada en Leipzig en 1798 por

[8] Los trabajos de investigación, sin embargo, son mucho menos numerosos, como se deduce de la lectura de J. HERSHBELL, «The stoicism of Epictetus» en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 36.3, págs. 2148-2163, Berlín-Nueva York, 1989.

Schweighäuser. Ésa es la que se reproduce en la *editio maior* de Epicteto aparecida en 1916 a cargo de Schenkl, quien enriqueció la recensión de Schweighäuser con un aparato crítico más amplio y cuidado. La edición de Schenkl presenta, no obstante, la desventaja de estar plagada de erratas. La de Oldfather, publicada en versión bilingüe griego-inglés en la *Loeb Classical Library*, apenas ofrece notas críticas, pero nos da un texto sin faltas. En ella nos hemos basado para preparar nuestra traducción.

En cuanto a traducciones, remitimos al lector a la bibliografía, en donde mencionamos algunas de las de más interés[9].

---

[9] Para una valoración no exhaustiva de las traducciones a las lenguas peninsulares remitimos al lector a la *Introducción* al volumen 185 de esta misma colección que contiene las *Disertaciones según Arriano*, de Epicteto, especialmente págs. 36- 41. Con posterioridad a la entrega en imprenta de ese volumen apareció la traducción al castellano de R. Alonso García (Madrid, 1993). Aunque no he tenido oportunidad de examinarla en detalle, me ha parecido correcta. Va acompañada de una breve introducción y algunas notas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones

Fr. Dübner, *Theophrasti characteres... Epicteti... Enchiridion cum commentario Simplicii*, París, 1877.

H. Joly, *Manuel. Texte grec et traduction française par ___*, París, 1924.

W. A. Oldfather, *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments with an English translation by ___*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, 1979 (reimpresión de la ed. de 1925).

H. Schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, 1916.

J. Schweighäuser, *Epicteteae Philosophiae Monumenta*, Leipzig, 1799-1800.

Ch. Thurot, *Manuel. Texte grec par ___*, París, 1903.

2. Traducciones

R. Alonso García, *Epicteto. Manual*. Introducción, traducción y notas de —, Madrid, 1993.

Anónimo, *Theatro moral en cien emblemas*. Bruselas, 1669. (En él se incluye el *Encheiridion de Epicteto gentil con ensayos de cristianismo...; contiene además la Tabla de Cebes, Philosopho Tebano y Platonico*). Esta misma traducción es la que se reimprime en el volumen *Moralistas griegos*, reseñado más abajo, en donde se atribuye a Antonio Brum.

P. L. ÁUREA, *L'Encheiridion, a cura di* ___, Palermo, 1979.

J. BONFORTE, *A dialogue in common sense, translation by* ___, Nueva York, 1974.

A. BRUM (?): *Theatro moral*, reimpreso en el volumen *Moralistas griegos*, Madrid, 1960.

W. CAPELLE, *Epiktet, Teles und Musonius. Wege zu glückseligem Leben*, Zurich, 1948.

—, *Epiktet. — Handbuchlein und Auslese aus den Gesprächen*, Hamburg, 1924.

A. CARETTA, L. SAMARATTI, *Il manuale. Introduzione e note a cura di* ___, Brescia, 1970.

G. CORREAS, *Ortografia Kastellana nueva y perfecta juntamente con el Manual de Epicteto y la Tabla de Kebes.* Salamanca, 1630.

FERANDO y PINCIANO, *Epicteti philosophi Enchiridion. Arriani de dictis Epicteti libri quattuor*, multo accuratius quam antea emendati et excussi. Additus est in utrumque opus rerum memorabilium copiosissimus index. Salamanca, 1555.

A. GÓMEZ DE CASTRO, *Enchiridión de Epicteto*. Sin indicación de fecha ni lugar de la edición. (Prob. segunda mitad del XVI).

J. M. GARCÍA DE LA MORA, *Enquiridión: estudio introductorio, traducción y notas de* ___. *En Apéndice, la versión parafrástica de D. Francisco de Quevedo y Villegas*, Barcelona, 1991 (Incluye edición del texto griego tomada de ediciones anteriores).

W. KRAUS, *Handbuchlein der Moral und Unterredungen, herausgegeben und überarbeitet von* ___, Zúrich, 1987.

R. LAURENTI, *Le diatribe e i frammenti a cura di* ___, Roma-Bari, 1989.

J. LEITA, *Epictet/Marc Aureli. Enchiridió/Reflexions. Traducció de Joan Leita. Edició a cura de Josep Montserrat i Torrents,* Barcelona, 1983.

J. ORTIZ Y SANZ, *Epicteto. Enchiridion o Manual.* Texto griego y castellano con notas. Valencia, 1816.

F. QUEVEDO Y VILLEGAS, *Epicteto y Focílides en español con consonantes*, Barcelona, 1635.

G. Reale, C. Cassanmagnano, *Diatribe. Manuale. Frammenti*, Milán, 1982.

F. Sánchez de las Brozas, *Enchiridión de Epicteto*: Salamanca, 1600 (reimpreso en Madrid, Barcelona y Pamplona en 1612).

N. P. White, *The Handbook of Epictetus, translated with an introduction and annot. by* ___, Indianápolis, 1983.

3. Otra bibliografía

E. de Andrés, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, 1988.

D. G. Castanien, «Three Spanish Translations of Epictetus», *Studies in Philology* 61 (1964), 616-626.

I. Hadot, «La tradition manuscrite du *Commentaire* de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète», *Révue d'Histoire des Textes* 11 (1978), 1-108.

—, «La tradition manuscrite du *Commentaire* de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète», *Révue d'Histoire des Textes* 11 (1981), 387-95.

P. Hadot, «La survie du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète du xve au xviiie siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth», en *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris, 28 sept. — 1er. oct. 1985*, ed. I. Hadot, Berlín (1987), 326-367.

C. Hernando, *Helenismo e Ilustración. El griego en el siglo XVIII español*, Madrid, 1975.

J. Hershbell, «The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 2, págs. 2149 a 2163.

A. Jagu, «La morale d'Epictète et le christianisme», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 3, págs. 2165-2199.

J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973.

C. E. Lutz, *Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries*, (ed. F. E. Cranz), vol. VI: *Annotated lists and guides*, Washington Catholic University of America, 1986, págs. 1-14.

W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, University of Illinois Bulletin 25, Urbana, 1927.

—, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus. A Supplement*. Edited by M. Harman, with a Preliminary List of Epictetus manuscripts by W. H. Friedrich & C. U. Faye, Urbana, 1952.

M. Piscopo, «La tradizione manoscritta della parafrasi del *Manuale* d'Epitteto di S. Nilo», *Helikon* IX-X, 1969-70, págs. 593-603.

—, «Utilizzazioni cristiane di Epitteto in alcune parafrasi del *Manuale*», *Studi Cataudella*, 1975, vol. II, págs. 601-05.

M. Spanneut, Art. «Epiktet» en el *Reallexikon für Antike und Christentum*, tomo V, Stuttgart, 1962, cols. 599-681.

CAPÍTULO 1

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no 1
dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el im-
pulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto
nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la
reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto
nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, 2
no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que
no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedi-
mentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturale- 3
za es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás im-
pedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a
los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo
lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca
nadie te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a na-
die, no irás con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola co-
sa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará
ni nada perjudicial te sucederá.

Y cuando tengas ya en el deseo tan grandes cosas, recuer- 4
da que no hay que acercarse a ellas con un estímulo moderado,
sino que las unas hay que rechazarlas definitivamente y las
otras hay que posponerlas, al menos, de momento. Pero si al
mismo tiempo quieres esto y quieres también tener cargos y
enriquecerte, quizás ni esto último alcances por desear también
lo anterior, y desde luego fracasarás por completo en conseguir
lo que es el único medio para alcanzar la libertad y la felicidad.

5 Pon al punto tu esfuerzo en responder siempre a toda representación áspera: «Eres una representación y no, en absoluto, lo representado». Y luego examínala y ponla a prueba mediante las normas esas que tienes y, sobre todo, con la primera, la de si versa sobre lo que depende de nosotros o sobre lo que no depende de nosotros. Y si versara sobre lo que no depende de nosotros, ten a mano lo de que «No tiene que ver conmigo».

CAPÍTULO 2

1 Recuerda que la promesa del deseo es la consecución de lo que deseas y la promesa del rechazo el no ir a dar en aquello que se rechaza, y que el que falla en su deseo es infortunado y el que va a dar en el objeto de su rechazo es desdichado. Si sólo rechazas cosas que no son acordes con la naturaleza y que dependen de ti no irás a dar en nada de lo que rechazas. Pero si rechazas la enfermedad o la muerte o la pobreza, serás desdi-
2 chado. Aparta, pues, tu rechazo de todo lo que no depende de nosotros y ponlo en lo que no es acorde con la naturaleza y depende de nosotros. Aniquila por completo el deseo, al menos en el momento presente. Y es que si deseas algo de lo que no depende de nosotros, por fuerza serás infortunado; y si algo de lo que depende de nosotros, aún no tienes a tu disposición nada de cuanto sería hermoso que desearas; así que usa solamente el impulso y la repulsión, pero con suavidad, de manera excepcional y sin tensiones[1].

[1] El interlocutor supuesto sería un principiante, que aún no está preparado para abordar plenamente el terreno de lo subjetivo, por lo que se le recomienda centrarse temporalmente y mientras progresa en materias que no le tengan en

CAPÍTULO 3

Con cada cosa que te atraiga o te reporte utilidad o a la que seas aficionado, acuérdate de decirte siempre de qué clase es, empezando por lo más pequeño. Si eres aficionado a una olla, di «Soy aficionado a una olla» y no te perturbarás cuando se rompa; si besas a tu hijo o a tu mujer, di que besas a un ser humano y no te perturbarás cuando muera.

CAPÍTULO 4

Cuando vayas a emprender algún asunto, recuérdate a ti mismo qué clase de asunto es; si vas a bañarte, ten en mente lo que sucede en el baño: los que salpican, los que empujan, los que insultan, los que roban. Y así emprenderás con más seguridad el asunto, si enseguida te dices: «Quiero bañarme y conservar mi albedrío conforme a naturaleza». Y lo mismo en todos los asuntos. Y así, si surge algún impedimento para el baño, tendrás a mano lo de que «Pero no quería sólo eso, sino también conservar mi albedrío conforme a naturaleza; y no lo conservaré si me enfado por lo que sucede».

---

tensión permanente, o sea, en el terreno de las relaciones con las cosas y con los demás.

CAPÍTULO 5

Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible —pues entonces también se lo habría parecido a Sócrates[2]— sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible. Así que cuando suframos impedimentos o nos veamos perturbados o nos entristezcamos, no echemos nunca la culpa a otro, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestras opiniones. Es propio del profano reclamar a los otros por lo que uno mismo ha hecho mal; el reclamarse a sí mismo, propio del que ha empezado a educarse; propio del instruido, el no reclamar ni a los otros ni a sí mismo.

CAPÍTULO 6

No presumas nunca por la superioridad ajena. Si el caballo, presumiendo, dijera: «Soy hermoso», sería soportable. Pero cuando tú dices presumiendo: «Tengo un hermoso caballo», sábete que presumes de la bondad de un caballo. ¿Qué es lo tuyo? El uso de las representaciones. Así que presume entonces, cuando te comportes conforme a naturaleza en el uso de las representaciones. Entonces estarás presumiendo de tu propia bondad[3].

---

[2] Al igual que en las *Disertaciones*, Sócrates es el filósofo que mayor número de veces nos es presentado como modelo.

[3] Cf. fragm. 18.

CAPÍTULO 7

Igual que en una travesía, si vas a aprovisionarte de agua al atracar el barco, puedes entretenerte en el camino a recoger una conchita o una cebollita, pero has de estar pendiente del barco y volverte continuamente, no sea que llame el capitán; y si llama, has de dejar todo aquello para que no te metan dentro atado como las ovejas; así también en la vida, si te dan una mujercita y un hijo en vez de una conchita y una cebollita, no te será ningún estorbo. Pero si llama el capitán, corre a la nave y déjalo todo sin volverte. Y si fueras anciano, ni siquiera te apartes de la nave, no sea que faltes cuando te llame.

CAPÍTULO 8

No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno.

CAPÍTULO 9

La enfermedad es un impedimento del cuerpo pero no del albedrío, a menos que él lo consienta. La cojera es un impedimento de la pierna, no del albedrío. Y di eso mismo de cada asunto al que vamos a dar. Hallarás que es impedimento de alguna otra cosa, pero no tuyo.

CAPÍTULO 10

En cada cosa que sobrevenga, vuélvete a ti mismo y acuérdate de mirar con qué capacidad cuentas para el uso de ella: si ves a un hermoso o a una hermosa, hallarás que frente a eso tienes la capacidad de la continencia; si se te presenta un esfuerzo, hallarás la perseverancia; si un insulto, hallarás la resignación; y una vez así acostumbrado no te arrebatarán las representaciones.

CAPÍTULO 11

No digas nunca respecto a nada «Lo perdí», sino «Lo devolví». ¿Murió tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Murió tu mujer? Ha sido devuelta. «Me han quitado el campo». Pues también eso ha sido devuelto. «Pero el que me lo quitó era un malvado». ¿A ti qué te importa por qué medio te lo reclama el que te lo dió? Mientras te lo da, ocúpate de ello como de cosa ajena, como se ocupan de la posada los que van de paso.

CAPÍTULO 12

1 Si quieres progresar[4], deja esas cavilaciones de «Si descuido lo mío, no tendré de qué mantenerme», «Si no castigo al

[4] El ideal del sabio estoico, tal y como se planteaba en la Estoa tardía, era prácticamente inalcanzable; de ahí que se introdujera la figura del *prokóptōn*

esclavo, será un malvado». Es mejor morir de hambre, libre de tristeza y miedo, que vivir en la abundancia, pero lleno de perturbación. Mejor que el esclavo sea malo que el estar tú de mal genio[5]. Hay que empezar por las cosas pequeñas: se 2
vierte el aceitito, te roban el vinito: responde que «A ese precio se vende la impasibilidad, la imperturbabilidad». Nada se consigue gratis. Y cuando llames al esclavo, piensa que puede no atender y que, incluso si atiende, puede no hacer nada de lo que tú quieres. Pero no le va tan bien como para que dependa de él el que tú no te alteres.

CAPÍTULO 13

Si quieres progresar[6], soporta parecer insensato y bobo en lo exterior y no pretendas que parezca que sabes algo. Y si a algunos les parece que eres importante, desconfía de ti mismo. Sábete que no es fácil guardar lo exterior y tu propio albedrío conforme a naturaleza, sino que es de toda necesidad que quien se preocupa de lo uno descuide lo otro.

(«el que progresa»), que es a lo que debe tender el que quiera llamarse filósofo.

Sobre el ideal de sabio estoico, véase A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* = *La filosofía helenística*, Madrid, 1987[3], págs. 200-202 y sobre la figura de «el que progresa», págs. 198-200.

[5] Es bien diverso el valor que presenta aquí el término *kakodaímōn* que emplea el original del que ofrecía en *Dis.* IV 4, 38: mientras que en el pasaje mencionado de las *Dis.* se usa como nombre propio de una divinidad menor conocida también por un pasaje de Aristófanes (*Cab.* 111-12), aquí es adjetivo, se refiere a un ser humano y tiene más bien el sentido de «desdichado».

[6] Cf. n. a *Man.* 12.

CAPÍTULO 14

1 Si quieres que tus hijos y tu mujer y tus amigos vivan para siempre, eres bobo. Pues quieres que dependa de ti lo que no depende de ti y que lo ajeno sea tuyo. Así también, si quieres que el esclavo no se equivoque, eres tonto. Pues quieres que la maldad no sea maldad, sino otra cosa. Pero si quieres no fallar en tus deseos, eso puedes conseguirlo. Ejercítate en eso, en lo
2 que puedes. Es dueño de cada uno el que tiene la potestad sobre lo que él quiere o no quiere para conseguírselo o quitárselo. Así que el que pretenda ser libre que ni quiera ni rehúya nada de lo que depende de otros. Si no, por fuerza será esclavo.

CAPÍTULO 15

Recuerda que has de comportarte como en un banquete. Llega a ti algo que van pasando: extiende la mano y sírvete moderadamente. Pasa de largo: no lo retengas. Aún no viene: no exhibas tu deseo y espera hasta que llegue a ti. Así con tus hijos, con tu mujer, con los cargos, con la riqueza. Y algún día serás digno de participar en el banquete de los dioses. Y si no te sirves de lo que te ofrecen, sino que lo desprecias, entonces no sólo participarás del banquete de los dioses, sino también de su poder. Así obraban Diógenes y Heráclito[7] y los que se les parecían y merecidamente eran y se les llamaba «divinos».

[7] Se refiere a Diógenes el Cínico, propuesto frecuentemente en las *Disertaciones* como modelo moral (muy especialmente en III 22). En cuanto a la mención de Heráclito, son bien conocidas las deudas del estoicismo para con

CAPÍTULO 16

Cuando veas a uno llorando en duelo porque su hijo está ausente o porque ha perdido lo suyo, ten cuidado, no sea que te atrape la representación de que está entre males —los externos; más bien ten a mano lo de que «Le atribula no el suceso, que a otro no le atribula, sino la opinión sobre él». De palabra, en todo caso, no rechaces acompañarle en el sentimiento e, incluso, si se tercia, gemir con él. Pero ten cuidado de no gemir también por dentro.

CAPÍTULO 17

Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, represéntalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro[8].

---

su filosofía (cf. LONG, *op. cit.*, págs. 133, 154-155, especialmente 145-147); lo curioso de este pasaje es que aquí parece que nos es presentado como modelo moral.

[8] «Otro» se refiere a la divinidad. El pasaje concuerda en su sentido con el que encontramos en *Disertaciones* I 29, 41-43.

Según los especialistas, en este pasaje se habría inspirado Calderón para componer *El gran teatro del mundo*. Cf. P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Obras completas.- Tomo III.- Autos sacramentales*. Recopilación, prólogo y notas por A. VALBUENA PRAT, Madrid, 1987[2ª], págs. 199-202.

CAPÍTULO 18

Cuando el cuervo grazne un mal augurio, que no te arrebate la representación. Sino al punto distingue en tu interior y dite: «Esto no significa nada para mí, sino para mi cuerpecito o para mi haciendita o para mi famita o para mis hijos o mi mujer. Para mí todo lo que indica es de buen augurio si yo quiero. Pues está en mi mano obtener beneficio de ello, sea lo que sea lo que resulte.»

CAPÍTULO 19

1 Puedes ser invencible si no te avienes a ningún combate en
2 el que no dependa de ti vencer. Mira, no sea que, arrebatado por la representación, cuando veas a alguien al que honran más que a ti o muy poderoso o especialmente bien considerado, creas que es feliz. Pues si la esencia del bien estuviera en lo que depende de nosotros, no hay lugar para la envidia ni para los celos. Tú mismo no querrás ser general ni prítano ni cónsul, sino libre. Y para eso hay un camino: el desprecio de lo que no depende de nosotros.

CAPÍTULO 20

Recuerda que no ofenden el que insulta o el que golpea, sino el opinar sobre ellos que son ofensivos. Cuando alguien te

irrite, sábete que es tu juicio el que te irrita. Por tanto, intenta lo primero no ser arrebatado por la representación. Si consigues una sola vez dilatarlo en el tiempo, te dominarás más fácilmente.

CAPÍTULO 21

Ten presente a diario la muerte y el destierro y todo lo que parece terrible, pero, sobre todo, la muerte. Y nunca pensarás en nada vil ni desearás nada en exceso.

CAPÍTULO 22

Si ansías la filosofía, prepárate desde ahora mismo para ser objeto de risas, para ser objeto de las burlas de muchos que te dirán: «De pronto se nos ha vuelto filósofo» y «¿Cómo es que nos viene con este gesto altivo?». Así que tú no pongas gesto altivo y aférrate a lo que parece ser lo mejor como quien ha sido destinado por la divinidad a ese puesto. Recuerda que, si te mantienes en ello, los que al principio se reían de ti te admirarán al final, mientras que, si te dejas vencer por ellos, les ofrecerás un doble motivo para la risa.

CAPÍTULO 23

Si alguna vez te ocurre volverte a lo exterior pretendiendo agradar a alguien, sábete que has echado a perder tu género de

vida. Bástete en todo con ser filósofo y si además quieres parecerlo, parécetelo a ti mismo y te darás por satisfecho.

CAPÍTULO 24

1 Que no te aflijan estas reflexiones: «Viviré en la deshonra y no valdré nada en ninguna parte». Pues si la falta de honores es un mal, no puedes estar en la desgracia por causa de otro, como tampoco en la vergüenza. ¿Verdad que no es cosa tuya el conseguir un cargo o ser invitado a un banquete? De ninguna manera. Entonces, ¿cómo va a ser eso falta de honores? ¿Cómo no va a valer nada en ninguna parte quien ha de ser alguien sólo en lo que depende de ti, en lo que puedes ser el que
2 más valga? ¿Que no podrás ayudar a tus amigos? ¿Qué dices de que no vas a poder? De ti no obtendrán dinero ni los harás ciudadanos romanos[9]. ¿Quién te ha dicho que eso depende de nosotros y que no son cosas ajenas? ¿Quién puede darle a otro lo que él mismo no tiene?

—Hazte rico —dice uno— para que también nosotros tengamos algo.

3 Si puedo ser rico en guardarme a mí mismo respetuoso y fiel y generoso, indícame el camino y me haré rico. Pero si consideráis lo adecuado que yo eche a perder mis bienes para que vosotros obtengáis lo que no son bienes, ¡mirad qué inicuos sois y qué desconsiderados! ¿Qué preferís? ¿El dinero o

[9] La ciudadanía romana no se extendería a todos los habitantes libres del Imperio hasta el año 212; en la época de Epicteto y de la redacción de las *Disertaciones* suponía todavía importantes privilegios tanto de orden social (el *ius suffragii* y el acceso al orden senatorial, por ejemplo) como económico (exención de impuestos).

un amigo fiel y respetuoso? Mejor ayudadme en esto y no pretendáis que haga lo que me haría perderlo.

—Pero —insiste— mi patria se quedará sin la ayuda que 4
depende de mí.

—Y, otra vez, ¿cuál iba a ser esa ayuda? Que no será gracias a ti como obtenga pórticos ni baños. Y eso, ¿qué? Tampoco tiene zapatos gracias al herrero ni armas gracias al zapatero. Pero ya es bastante si cada uno cumple su propia función[10]. Si proporcionas a tu patria otro ciudadano fiel y respetuoso, ¿no le habrías hecho un beneficio?

—Sí.

—Entonces no le estarías siendo inútil en absoluto.

—Y ¿qué puesto ocuparé en la ciudad? —dice.

—El que puedas, guardando al mismo tiempo al hombre
fiel y respetuoso. Si vas a perder esto con la intención de be- 5
neficiar a aquélla, ¿de qué beneficio le serías resultando desvergonzado e infiel?

CAPÍTULO 25

¿Recibió alguien más honores que tú en un banquete o en 1
una recepción o en ser invitado a un consejo? Si eso son bie-
nes, has de alegrarte porque aquél los consiguió; si son males,
no te entristezcas por no haberlos conseguido tú. Recuerda que
si no haces lo mismo para conseguir lo que no depende de no-
sotros, no puedes merecer lo mismo. ¿Cómo va a tener lo 2
mismo el que no frecuenta las puertas de uno que el que sí las
frecuenta? ¿El que no hace la corte que el que sí la hace? ¿El
que no hace alabanzas que el que sí hace alabanzas? Serás in-

[10] Cf. Platón, *República* IV 433a-434c.

justo e insaciable si pretendes recibirlo de balde, sin ofrecer a
3 cambio el precio por el que se vende. ¿A cuánto se venden las lechugas? A un óbolo[11], pongamos por caso. Si alguien ofrece el óbolo, recibe las lechugas, pero tú, que no lo has ofrecido, si no las recibes, no creas que eres menos que el que las recibe. Como tiene él las lechugas, así tienes tú el óbolo que no entregaste.

4 Y en esto, también de la misma manera. ¿Que no te han invitado al banquete de alguien? Eso es que no has dado al que invita el precio por el que vende la cena. La vende por alabanza, la vende por cuidados. Dale el precio por el que lo vende si te merece la pena. Pero si quieres no ofrecer aquello y conse-
5 guir esto, es que eres insaciable y estúpido. ¿Es que no tienes nada a cambio de la cena? Tienes el no haber alabado a quien no querías, el no haber aguantado a los que tiene en la entrada.

CAPÍTULO 26

Es posible comprender el objetivo de la naturaleza a partir de aquello en que no nos distinguimos los unos de los otros. Igual que cuando el esclavo de otro rompe el vaso tenemos de inmediato a mano el decir «Son cosas que pasan», sábete que también cuando rompan el tuyo has de comportarte de la misma manera que cuando rompieron el de otro. Y eso llévalo también a las cosas importantes. Han muerto el hijo o la mujer de otro. No hay nadie que no diga «Es cosa humana». Pero cuando muere el hijo de uno, de inmediato viene lo de «¡Ay de mí, desdichado!». Habría que recordar lo que sentimos cuando oímos eso mismo de otros.

[11] Moneda ateniense de plata equivalente a 1/6 de dracma, es decir, de un peso aproximado de 0,72 grs.

CAPÍTULO 27

Igual que nadie se propone un objetivo para fracasar, así tampoco se produce en el mundo la naturaleza del mal.

CAPÍTULO 28

Si alguien confiara tu cuerpo al primero que pasa, te enfadarías. Y por confiar tú tu buen sentido a cualquiera, para que, si te insulta, quedes alterado y confundido, ¿por eso no te avergüenzas?

CAPÍTULO 29[12]

En cada cosa mira los preceptos y las consecuencias y 1
acércate a ello de acuerdo con eso. Si no, al principio irás animoso, como el que no ha tenido en cuenta nada de lo que va a venir; pero luego, al presentarse algunas dificultades, te apartarás bochornosamente.

¿Quieres vencer en Olimpia? ¡Y yo, por los dioses, pues es 2
agradable! Pero mira los preceptos y las consecuencias y, de esa manera, pon manos a la obra. Has de llevar una vida orde-

[12] OLDFATHER (*Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, Londres, 1966[rp], págs. 506-507), en nota a este pasaje, expresa la opinión de que este pasaje debió ser añadido en una segunda edición, puesto que su texto, prácticamente idéntico al de *Disertaciones* III 15, se omite en la anónima *Paráfrasis Cristiana* y que Simplicio no lo comenta.

nada, someterte a un régimen alimenticio, abstenerte de dulces, entrenarte por fuerza a la hora señalada con calor o con frío, no tomar agua fría, no tomar vino a tu antojo. Sencillamente: ponerte en manos del entrenador como de un médico. Y luego, en el combate, andar cogiendo tierra; a veces, desencajarte la muñeca, torcerte un tobillo, tragar mucho polvo, y otras veces, incluso, ser azotado y, después de todo eso, ser
3 vencido. Teniendo eso en cuenta, si aún sigues queriendo, ve a hacerte atleta. Si no, te estarás portando como los niños, que tan pronto juegan a los luchadores como a los gladiadores, como a tocar la trompeta, como a representar. Así también tú: tan pronto atleta como gladiador, luego orador, luego filósofo, pero nada con toda tu alma, sino que, como el mono, imitas cualquier imagen que ves y cada vez te gusta una cosa. Porque en nada te metiste con reflexión ni tras haberlo examinado, sino al azar y con deseo poco ardiente.

4 Así algunos, al ver a un filósofo y al oír hablar a alguno como habla Eúfrates[13] (aunque, ¿quién es capaz de hablar co-
5 mo él?), quieren también ellos filosofar. Hombre, mira primero de qué clase es el asunto y luego examina tu propia naturaleza, a ver si puede soportarlo. ¿Quieres dedicarte al péntatlon o ser luchador? Mira tus brazos, tus muslos, tu espalda; conó-
6 celos. Cada uno ha nacido para una cosa. ¿Crees que haciendo lo que haces puedes comer igual, beber igual, desear de la misma manera, contrariarte de la misma manera[14]? Es preciso

[13] Filósofo estoico (muerto en 119), probablemente discípulo de Musonio Rufo, que trabajó en Siria —en donde le oyó Plinio el Joven, del cual fue consejero posteriormente— y más tarde en Roma; alcanzó cierto renombre como moralista. Epicteto nos ha conservado uno de sus fragmentos en *Dis.* IV 17 y ss.

[14] Igual que el atleta olímpico no puede actuar de cualquier manera, sino que ha de seguir una dieta y un régimen de vida determinados, el que pretenda

velar, esforzarse, apartarte de tus familiares, ser despreciado por un muchachito, ser objeto de burla para los que te salgan al encuentro, ser menos en todo: en honras, en gobierno, en tribunales, en cualquier asuntillo. Piénsate esto si quieres obtener 7
a cambio impasibilidad, libertad, imperturbabilidad. Si no, no te acerques, no sea que actúes como los niños: ahora filósofo, luego recaudador de impuestos, luego orador, luego procurador del César[15]. Eso no concuerda. Has de ser un hombre o bueno o malo. Has de cultivar o tu propio regente o lo exterior. O aplicas tu habilidad a lo interior o a lo exterior. Es decir, o mantener el puesto de un filósofo o el de un profano.

CAPÍTULO 30

En general, los deberes se miden por las obligaciones. Es tu padre: está ordenado que has de ocuparte de él, cederle en todo, soportar que te injurie, que te golpee. «Pero es un mal padre». ¿Verdad que no estás unido por naturaleza a un buen padre? No, sino a un padre. «Mi hermano me ofende». Pues mantén tu puesto respecto a él y no mires qué hace él, sino qué has de hacer tú para mantener tu albedrío conforme a naturaleza. Pues otro no te perjudicará si tú no quieres, sino que habrás sido perjudicado cuando creas haber sido perjudicado. Así hallarás el deber correspondiente al vecino, al ciudadano, al jefe militar, si te acostumbras a observar las relaciones.

---

alcanzar la sabiduría y la perfección moral no puede seguir comportándose como el vulgo.

[15] En la época del principado el término se emplea para designar, en general, a los empleados del Emperador en la administración civil; con frecuencia procedían de la clase social de los *equites* o de los libertos de la familia imperial.

CAPÍTULO 31

1 Sábete que lo más importante en cuanto a piedad para con los dioses es el tener juicios correctos respecto a que existen y lo gobiernan todo bien y con justicia y que tú mismo has de someterte a ello, a obedecerles y a que te parezca conveniente todo lo que suceda y a seguirles de buen grado por actuar ellos movidos por el más noble parecer. Así nunca harás reproches a
2 los dioses ni les reclamarás el despreocuparse de ti. Por otra parte, no es posible que esto suceda si no te apartas de lo que no depende de nosotros y pones el bien y el mal sólo en lo que depende de nosotros. Porque si supones que algo de aquello es un bien o un mal, es de toda necesidad que hagas reproches y odies a los causantes cuando falles en lo que quieres y vayas a
3 dar en lo que no quieres. Pues todo ser vivo es de ese natural: rehuir y apartarse de lo que le parece perjudicial y sus causas e ir en busca de lo beneficioso y sus causas y admirarlo. Pues es imposible que uno que cree ser perjudicado se deleite con lo que le parece que le perjudica, igual que es imposible que se
4 deleite con el propio perjuicio. De ahí que el padre sea injuriado por el hijo cuando no hace partícipe al hijo de lo que parecen ser bienes. Y eso es lo que hizo a Polinices y Eteocles[16] enemigos mutuos, el creer que el ser rey era un bien. Por eso

[16] Hijos de Edipo y Yocasta, a la muerte de su padre acordaron reinar un año cada uno para evitar la maldición de su padre al ser expulsado de Tebas: que morirían a manos el uno del otro; Eteocles fue el primero en reinar; transcurrido el año, Polinices intenta ocupar el trono, pero su hermano se lo niega; Polinices entonces recluta un ejército con el que asalta la ciudad en la expedición llamada «de los Siete»; en el combate los dos hermanos se enfrentaron y, según la maldición paterna, murieron el uno a manos del otro.

injuria también el labrador a los dioses, por eso los injuria el
marinero, por eso los injuria el comerciante, por eso los inju-
rian los que pierden a sus mujeres y sus hijos. Pues donde está
la conveniencia, allí está también la piedad. De modo que
quien se preocupa de desear y rechazar como es menester, en
ello mismo se preocupa también de la piedad. Y siempre con- 5
viene hacer libaciones y sacrificios y ofrecer las primicias se-
gún las costumbres tradicionales[17] de un modo puro y no con
negligencia ni descuido, ni con mezquindad, ni más allá de las
propias fuerzas.

CAPÍTULO 32[18]

Cuando te acerques a la adivinación, recuerda que no sabes 1
lo que resultará, sino que vas para informarte de ello por el
adivino; pero si eres filósofo, vas sabiendo qué clase de cosa
es. Pues si es de lo que no depende de nosotros, es de toda ne-
cesidad que no sea ni un bien ni un mal. Así que no lleves al 2
adivino el deseo ni el rechazo ni te acerques a él temblando,
sino sabiendo que todo lo que resulte es indiferente y que nada
tiene que ver contigo y que, sea lo que sea, te será posible uti-
lizarlo bien y que nadie te lo impedirá. Ve, por tanto, confian-
do en los dioses como en consejeros. Y, por lo demás, cuando
se te dé un consejo, recuerda a quiénes tomaste por consejeros
y a quiénes desobedecerás si los desoyes. Así que ve a consul- 3

[17] La posición de los estoicos era, en general, la contraria de la que encontramos aquí expresada, es decir, rechazaban los sacrificios y otras muestras de la religión tradicional; véase A. A. LONG, *op. cit.*, pág. 149. El pasaje, sin embargo, presenta semejanza de contenido con Jenofonte, *Memorables* IV 3, 15-16.

[18] Véase *Disertaciones* II 7, en donde se trata el mismo tema con más amplitud.

tar al adivino como pensaba Sócrates[19] que había que hacerlo, es decir: por cosas cuya consulta tiene relación con su resultado y en las que ni la razón ni ninguna otra ciencia nos ofrecen recursos para saber lo que nos espera. De modo que, cuando sea necesario arrostrar un peligro por un amigo o por la patria, no hay que consultar si hemos de arrostrar el peligro. Pues si el adivino te predice que los auspicios han sido malos, es evidente que te anuncia la muerte o la mutilación de un miembro del cuerpo o el destierro. Pero la razón elige arrostrar el peligro junto al amigo y la patria. En ese caso, atiende al adivino más importante, al Apolo Pitio, que expulsó de su templo al que no fue en auxilio de un amigo al que estaban matando[20].

CAPÍTULO 33

1 Propónte ya a ti mismo un carácter y unas formas que guardarás cuando estés en tus asuntos y cuando te encuentres con los hombres.

2 Manténte en silencio el mayor tiempo posible o di lo necesario y en pocas palabras: alguna vez, cuando la ocasión invite a hablar; pero no sobre cualquier tema, no sobre luchas de gladiadores, ni sobre carreras de caballos, ni sobre atletas, ni sobre comidas o bebidas, temas de todos los días; y sobre todo, no sobre los hombres, censurando o alabando o haciendo
3 comparaciones entre ellos. Si fueras capaz, lleva con tus con-

---

[19] Cf. Jen., *Mem.* I 1.

[20] Cf. Eliano, *Varia Historia* 3, 44 y el comentario de Simplicio a este pasaje: dos amigos, camino de Delfos, habrían sido asaltados por bandoleros; uno de ellos huyó abandonando a su amigo, que resultó muerto por los malhechores. Cuando, una vez en Delfos, pretendió consultar el oráculo, el dios le expulsó del lugar sagrado como a un ser impuro.

versaciones también las de los que te acompañan hacia lo conveniente. Pero si te dejaran solo entre extraños, calla.

La risa, que no sea mucha, ni por muchas cosas, ni sin 4
control.

Renuncia al juramento, si es posible, para siempre; si no, 5
según lo posible.

Evita las veladas ofrecidas por los de fuera y los profanos; 6
si alguna vez surge la ocasión, manténgate alerta la precaución de no deslizarte a comportamientos de profanos. Pues sábete que, si el compañero está manchado, por fuerza también el que frecuenta su amistad se ensuciará con él, aunque sea una persona pura.

Hazte cargo de lo relativo al cuerpo en lo que sea de nece- 7
sidad pura y simple, como el alimento, la bebida, el vestido, la vivienda, los esclavos. Pero lo relativo a la fama o la molicie suprímelo por completo.

En lo relativo a los placeres amorosos manténte puro, en la 8
medida de lo posible, antes del matrimonio. Y si te acercas a ellos, que sea en la medida en que es legal, pero no te hagas pesado a quienes los practican ni los censures, y no andes por todas partes contando que tú no los practicas.

Si alguien viene a contarte que Fulano habla mal de ti, no 9
te defiendas de lo que haya dicho, sino responde: «Eso es que desconocía mis demás vicios, porque no habría mencionado sólo ésos».

No es de necesidad el ir mucho a los teatros. Si alguna vez 10
hay ocasión, que no parezca que te afanas por nadie más que por ti mismo, es decir: quiere tú que suceda sólo lo que sucede, y que venza sólo el vencedor[21]. Y así no te verás en impedimentos. Y abstente por completo de los gritos y del reírte de

[21] El autor probablemente tiene en mente lo que se nos relata en *Disertaciones* III 4.

nadie y del conmoverte en demasía. Y después de marcharte no andes hablando mucho sobre lo sucedido en la medida en que no se refiera a tu propio perfeccionamiento, pues con tal comportamiento resulta evidente que admirabas el espectáculo.

11 Y no vayas por las buenas ni con facilidad a las lecturas públicas[22] de quien sea; y si vas, mantén al tiempo la dignidad y la compostura sin ser desagradable.

12 Cuando vayas a encontrarte con alguien, sobre todo si es uno de los que gozan de gran renombre, pregúntate a ti mismo qué habrían hecho en esa circunstancia Sócrates o Zenón[23], y no te faltarán recursos para tratar convenientemente a quien
13 sea. Cuando visites a alguno de los más poderosos, propónte el pensamiento de que no lo hallarás en casa, de que no te dejarán entrar, de que te darán con la puerta en las narices, de que no se ocupará de ti. Y si, aun con ésas, debes ir, vete y soporta lo que pase y no te digas nunca a ti mismo «No merecía tanto esfuerzo». Pues sería propio de un profano y cargado de aversión hacia lo exterior.

14 En las conversaciones, evita mencionar con frecuencia y desmesuradamente tus propios hechos o peligros. Que porque a ti te agrade mencionar tus peligros no ha de serles a los demás igual de agradable el oír lo que te pasara[24].

[22] Las lecturas públicas equivalían a nuestras presentaciones de obras nuevas y reunían, probablemente, no sólo a los entendidos en la materia que se trataba, sino también a todos los petimetres del momento (Cf. *Disertaciones* III 23), los «profanos» con los que conviene tratar poco y de modo distante según se nos recomienda en *Man.* 46.

[23] Zenón de Citio (335-263 a. C.), fundador de la Estoa, es tenido en las fuentes de la secta por uno de los modelos ideales de sabio.

[24] Es probable que el redactor del pasaje tuviera en mente *Disertaciones* I 25, 14-17.

Evita el despertar la risa, pues es una acción que conduce 15
fácilmente a comportamientos de profano y, a la vez, es bas-
tante para que el prójimo te retire su respeto. Y se corre tam- 16
bién el riesgo de pasar a los términos obscenos. Cuando suce-
da algo de ese estilo, afeáselo al que llegó a esos términos si hubiera ocasión; si no, con quedarte en silencio y enrojecer y poner cara seria pondrás de relieve que te molesta la conversación.

CAPÍTULO 34

Cuando tengas la representación de algún placer, como con las demás representaciones, ten cuidado, no vaya a ser que se apodere de ti. Deja que el asunto te espere y difiérelo un poco. Luego, ten presentes los dos momentos: el del disfrute del placer y el de después de haber disfrutado, cuando te arrepentirás y te injuriarás a ti mismo. Y opón a eso cómo disfrutarás y te alabarás a ti mismo si te abstienes. Y si te parece que es la ocasión de emprender el asunto, ten cuidado, no vayan a vencerte su deleite, su dulzura y su atractivo. Opónle cuánto mejor será el saberte a ti mismo vencedor de esa victoria.

CAPÍTULO 35

Cuando sabiendo que has de hacer algo lo hagas, no rehuyas ser visto haciéndolo, aunque el vulgo sospeche de ello que es otra clase de cosa. Pues si no estás obrando correctamente, rehuye la propia acción, pero si actúas correctamente, ¿por qué temer a los que te lo afean incorrectamente?

CAPÍTULO 36

Como el «Es de día» y el «Es de noche» tienen pleno sentido en la disyunción pero carecen de sentido en la coordinación, así también el elegir la porción mayor tendrá sentido para el cuerpo, pero para mantener la sociabilidad como se debe en un banquete carece de sentido. Cuando comas con otro, recuerda que no sólo has de ver en lo que se te ofrece su valor para el cuerpo, sino también conservar el respeto hacia quien te invita.

CAPÍTULO 37

Si tomas a tu cargo un papel por encima de tus fuerzas, no sólo faltas a la compostura en él, sino que además das de lado lo que podías llevar a término.

CAPÍTULO 38

Igual que tienes cuidado al andar de no pisar un clavo o torcerte un pie, ten cuidado también de no perjudicar a tu propio regente. Si observáramos eso en cada acción, emprenderíamos la acción con mayor seguridad.

CAPÍTULO 39

Cada uno tiene en el cuerpo la medida de su hacienda, como en el pie tiene la del calzado[25]. Si te atienes a ello, guardarás la medida, pero si lo sobrepasas, por fuerza serás después arrastrado como por un precipicio. Igual que en el caso del calzado, que, si sobrepasas el pie, tendrás un calzado dorado, luego de púrpura, bordado. Pues cuando una vez se ha sobrepasado la medida ya no hay ningún límite.

CAPÍTULO 40

Los hombres llaman a las mujeres «señoras» tan pronto como han cumplido los catorce años. Ellas, al ver que no les falta ninguna otra cosa sino compartir el lecho con los hombres, empiezan a arreglarse y a poner en ello todas sus esperanzas. Merece la pena aplicarnos a que se den cuenta de que se las honra no por otra cosa sino por mostrarse ordenadas y respetuosas[26].

---

[25] Parece haber sido comparación frecuente la del cuerpo como medida para la hacienda frente al pie como medida para el calzado. Cf. HORACIO, *Epístolas*, I 7, 98 y 10, 42 y ss.

[26] Diversos estudiosos han hecho notar que este capítulo no tiene paralelismo alguno en el texto de las *Disertaciones*. Mientras que en las *Disertaciones* sólo se hace referencia a las mujeres para contraponerlas al hombre por su afán de embellecerse (así, p. ej., en III 1, 17-23) o en tono despectivo (como en III 7, 19-20) o que implica un cierto desprecio (como el pasaje en que se dice que la mujer de un ideal era otra como él), lo que encontramos en este capítulo es la afirmación precisa de la virtud propia de la mujer.

CAPÍTULO 41

Es signo de falta de aptitud el dedicar tiempo a los asuntos del cuerpo, como el hacer demasiado ejercicio, comer demasiado, beber demasiado, defecar demasiado, fornicar. Esas cosas hay que hacerlas como cosa accesoria, pero la dedicación ha de ser íntegra para el pensamiento.

CAPÍTULO 42

Cuando alguien te haga algún daño o hable mal de ti, recuerda que obra o habla creyendo que es su deber. Y que no es posible que comprenda lo que te parece a ti, sino lo que le parece a él mismo, de modo que, si lo que le parece es incorrecto, recibe el daño aquél que está engañado. Y que si alguien supone que un razonamiento complejo verdadero es falso, no recibe el perjuicio el razonamiento complejo, sino el que se engaña. Partiendo de esto, te comportarás mansamente con quien te injuria. Dite en cada ocasión: «Le pareció bien».

CAPÍTULO 43

Todo asunto tiene dos aspectos, uno soportable y otro insoportable. Si tu hermano te injuria, a partir de ahora no admitas que te injuria (pues ése es su aspecto no soportable), sino más bien que es tu hermano, que se ha criado contigo, y lo tomarás por donde es soportable.

CAPÍTULO 44

Estas palabras son incoherentes: «Soy más rico que tú, luego soy mejor»; «Soy más elocuente que tú, luego soy mejor». Más coherentes son estas otras: «Soy más rico que tú, luego mi hacienda es mayor que la tuya»; «Soy más elocuente que tú, luego mi manera de hablar es mejor que la tuya». Porque tú no eres ni hacienda ni modo de hablar[27].

CAPÍTULO 45

Se lava uno con prisas: no digas que «mal», sino que «con prisas». Bebe uno mucho vino: no digas que «mal», sino que «mucho». Antes de conocer la opinión, ¿cómo sabes si estaba mal? Así no te ocurrirá el tener representaciones catalépticas[28] de unas cosas y asentir a otras.

CAPÍTULO 46

Entre profanos no te llames a ti mismo filósofo ni hables 1
mucho sobre los principios, sino actúa de acuerdo con los

[27] El tema se repite con frecuencia en Epicteto, puesto que aparece en *Disertaciones* III 14, 11 y en el frag. 18; también en *Manual* 6 aparece un tema emparentado con éste muy cercanamente.

[28] La representación cataléptica es, para los estoicos, aquella que produce una impresión que se corresponde exactamente con la cosa presente y existente y que es, por tanto, criterio de verdad.

principios. Como en un banquete, no hables de cómo se debe comer, sino come como se debe. Recuerda hasta qué punto había apartado en todo Sócrates el afán de ostentación, que venían a él algunos pretendiendo que los presentara a los filósofos y él los acompañaba[29]. Hasta ese punto aceptaba él ser
2 dado de lado. Y si la conversación entre profanos acaba tratando sobre algún principio, calla lo más posible, pues es grande el peligro de que vomites inmediatamente lo que aún no has digerido[30]. Y cuando alguien te diga que no sabes nada y tú no te sientas ofendido, sábete que entonces estás empezando la tarea[31]. Porque las ovejas no muestran a los pastores cuánto han comido trayéndoles el forraje, sino digiriendo en su interior el pasto y produciendo luego lana y leche. Así que tampoco hagas tú ostentación de los principios ante los profanos, sino de las obras que proceden de ellos una vez digeridos.

CAPÍTULO 47

Cuando vivas en armonía con tu cuerpo, no te envanezcas por él ni, si bebes agua, digas a la primera oportunidad que bebes agua. Y si alguna vez quieres ejercitarte para el esfuerzo, que sea por ti mismo y no por lo exterior. No andes abrazando estatuas[32], sino que, alguna vez que tengas mucha sed, toma un trago de agua fría y escúpela y no se lo digas a nadie.

---

[29] Referencia a PLATÓN, *Protágoras* 310e.

[30] Cf. *Disertaciones* III 21, 1-2.

[31] Cf. *Disertaciones* III 2, 9-10.

[32] Diógenes Laercio cuenta (VI 23) que Diógenes solía ejercitar su resistencia corporal abrazando estatuas cubiertas de nieve en pleno invierno. Epicteto se refiere a esta anécdota también en *Disertaciones* III 12, 2 y IV 5, 14. Para otra interpretación, véase nota de García de la Mora a este pasaje.

CAPÍTULO 48

Ésta es la situación y el carácter del profano: nunca espera 1
de sí mismo el beneficio o el daño, sino de lo exterior.

Ésta es la situación y el carácter del filósofo: todo beneficio o daño lo espera de sí mismo.

Éstos son los signos del que progresa: a nadie censura, a 2
nadie alaba, a nadie hace reproches, a nadie reclama, nada dice sobre sí mismo jactándose de lo que es o lo que sabe. Cuando algo le pone impedimentos o le estorba, se lo reprocha a sí mismo. Y si alguien le alaba, él mismo en su interior se burla del que le alaba. Y si le censura, no se defiende. Va de un lado a otro como los enfermos, teniendo cuidado de no mover ninguna parte de las que se están reponiendo antes de que tomen
firmeza. Ha quitado de sí todo deseo y el rechazo lo ha puesto 3
sólo en lo que depende de nosotros y es contrario a naturaleza. Usa en todo un impulso no forzado. Si piensan de él que es un simple o un inculto, no le preocupa. En una palabra: se mantiene en guardia frente a sí mismo como si se tratara de un enemigo y un conspirador.

CAPÍTULO 49

Cuando alguien presume de poder entender y explicar los libros de Crisipo[33], di para tus adentros: «Si no fuera porque

[33] Crisipo (n. 281-277, m. 208-204 a. C.) es uno de los principales jefes de la Estoa, en cuya dirección sucedió a Cleantes a la muerte de éste. Escribió

Crisipo escribió de modo poco claro éste no tendría de qué presumir».

Y yo, ¿qué quiero? Comprender la naturaleza y seguirla. Busco, pues, quién es el que la explica. Y al oír que Crisipo, me dirijo a él. Pero no entiendo lo que escribió; busco quien me lo explique[34]. Y hasta ahí no hay ningún motivo de presunción; pero cuando hallo quien me lo explique, le falta el poner en práctica los preceptos. Y sólo eso es motivo de presunción. Y si admiro el propio explicarlo, ¿qué otra cosa he resultado ser, sino gramático en vez de filósofo? Salvo que estoy explicando a Crisipo en vez de a Homero. Más bien, cuando alguien me diga «Hazme una lectura[35] de Crisipo» me pondré colorado al no poder mostrar hechos semejantes y acordes con las palabras.

CAPÍTULO 50

Manténte en cuanto te ha sido prescrito como si fueran leyes que, si las transgredes, estarás cayendo en la impiedad. Y

---

gran número de obras sobre múltiples temas, por lo que es considerado el principal teórico de esta escuela filosófica.

[34] Cf. *Disertaciones* I 17, 13.

[35] Las tareas de la escuela se desarrollaban en la Antigüedad bien mediante explicaciones del profesor sobre textos que él mismo elegía, bien mediante trabajos semejantes a ése que los discípulos leían en público tras escribirlos. La «lectura de Crisipo» que se menciona aquí se refiere probablemente a uno de esos trabajos. Véase *Disertaciones* I 10, 8 y I 26, 18 y, para más detalles sobre la escuela antigua y en particular la de Epicteto, H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1948 = *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires 1976[3], págs. 253-257 y *Épictète, Entretiens.- Texte établi et traduit par* J. Souilhé, París 1962, págs. XXXIII-XXXVI.

no prestes atención a lo que digan de ti, pues eso ya no es cosa tuya.

CAPÍTULO 51

¿Para cuándo dejas el considerarte digno de lo mejor y el no transgredir en nada la capacidad de discernimiento de la razón? Has recibido los principios a los que debías adherirte y te has adherido a ellos. ¿Qué maestro sigues esperando para poner en sus manos el llevar a cabo tu corrección? Ya no eres un jovencito, sino un hombre maduro. Si ahora te despreocupas y descuidas y haces proyectos de proyectos y cada día fijas para más adelante el término tras el cual te aplicarás a ti mismo, no te darás cuenta de que no progresas, sino que, vivo y muerto, seguirás siendo un profano. Así que considérate ya digno de vivir como una persona madura y que progresa. Y que sea para ti ley intransgredible todo lo que te parezca lo mejor. Y si a ello se añade el esfuerzo o el placer, la fama o la ignominia, ten presente que éste es el momento del combate y que estamos en los juegos Olímpicos y que ya no es posible retrasarlo, y que el progreso se mantiene a salvo o se pierde por un día y por un asunto. Así pudo Sócrates ser lo que fue, no prestando atención a nada más que a la razón[36] en cuantas situaciones se le planteaban. Y tú, aunque aún no seas Sócrates, debes vivir queriendo ser como Sócrates.

¿Para cuándo dejas el considerarte digno de lo mejor y el 1
no transgredir en nada la capacidad de discernimiento de la ra-
seguirás siendo un profano. Así que considérate ya digno de 2
por un asunto. Así pudo Sócrates ser lo que fue, no prestando 3

[36] Cf. *Dis.* III 23, 21 y PLATÓN, *Critón* 46b.

CAPÍTULO 52

1 El primer asunto y más necesario en la filosofía es el del uso de los principios, como el «No mentir». El segundo, el de las demostraciones, como el «¿Por qué no hay que mentir?»; el tercero, el que afirma y articula éstos, como «¿Por qué es eso una demostración?» y «¿Qué es una demostración, qué una consecuencia, qué una contradicción, qué es verdadero, qué es
2 falso?» Por tanto, el tercer asunto es necesario por causa del segundo y el segundo por el primero; pero el más necesario y en el que han de reposar es el primero. Pero nosotros lo hacemos al revés. Pasamos el tiempo en el tercer asunto y todo nuestro afán gira en torno a él y nos descuidamos por completo del primero. Por tanto, mentimos, pero tenemos a mano cómo se demuestra que no hay que mentir[37].

CAPÍTULO 53

1 En toda ocasión ha de tenerse esto a mano:

Condúceme, Zeus, y tú, Destino,
al lugar que me tenéis señalado.
Que yo os seguiré diligente. Y aunque no quiera,
por haberme vuelto un malvado, no menos os seguiré[38].

---

[37] La división de la filosofía que aquí se nos presenta no concuerda exactamente con las que nos ofrece en *Dis.* III 2, 1 o III 12, 13-14. Por lo demás, el ejemplo o inferencia final es de una falta de elegancia y sutileza que cuesta trabajo atribuírselas al mismo Epicteto que Arriano pinta en las *Disertaciones*.

[38] CLEANTES, *Himno a Zeus*, vv. 1-4.

El que cede con nobleza a la necesidad 2
es un sabio entre nosotros y conoce lo divino[39].

Pero, Critón, si así agrada a los dioses, así suceda[40]. 3

A mí Ánito y Meleto pueden matarme, pero no perjudicarme[41]. 4

---

[39] EURÍPIDES, fragm. 965 Nauck.
[40] Cita aproximada de PLAT., *Critón* 43d.
[41] Cita aproximada de PLAT., *Apología* 30c-d.

ÍNDICE DE NOMBRES

EPITECTO

FRAGMENTOS

INTRODUCCIÓN

Los fragmentos que se nos conservan de Epicteto proceden fundamentalmente de tres fuentes. Dos de ellas son especialmente fiables, por tratarse de lectores tempranos de las *Disertaciones* y, en cierto modo, discípulos del filósofo: nos referimos a Aulo Gelio y Marco Aurelio, quienes recogieron en sus obras algunos pasajes que con bastante probabilidad pueden proceder de las partes perdidas de las *Disertaciones*.

El mayor número de fragmentos de Epicteto, sin embargo, procede del *Florilegio* que Juan Estobeo seleccionó a principios del siglo V para uso de su hijo. La fiabilidad de las atribuciones de Estobeo no es tan grande como la de los autores anteriormente citados, puesto que la obra, por la propia forma de gnomologio, es decir, de colección de máximas, en que está compuesta, se presta especialmente a interpolaciones y manipulaciones, ya sean accidentales o voluntarias. De hecho, la crítica ha ido rechazando como espurias bastantes de las máximas que Estobeo atribuía a nuestro autor. Con todo, los estudios llevados a cabo —sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado— nos han permitido llegar a un grado de acuerdo bastante amplio según se desprende de la comparación de las últimas ediciones de importancia.

La recopilación básica la había preparado Schweighäuser, en cuyo trabajo se basa la edición de Schenkl. Este último autor dedica un amplio estudio a los fragmentos en las págs.

XXXIX-LII y C-CIX de su introducción. A él debemos la clasificación de los fragmentos (A: procedentes de las *Disertaciones* compuestas por Arriano o por otro autor; B: fragmentos dudosos y espurios; C y D: sentencias atribuídas a Epicteto que pueden leerse en los libros III y IV de Estobeo o tomadas de los libros I y II de Estobeo). En esta obra, a su vez, e introduciendo muy pocas modificaciones —aunque no por escasas exentas de interés— se han basado las ediciones más recientes de Oldfather y Jordán de Urríes. Esta última es la que hemos tomado como base para nuestra traducción.

A) FRAGMENTOS DE LAS *DISERTACIONES* DE EPICTETO PROCEDENTES DE ARRIANO O DE OTROS AUTORES

I[1]

DE ARRIANO, DISCÍPULO DE EPICTETO, RESPECTO AL *SOBRE LA ESENCIA*

¿Qué me importa —dice Epicteto— si los seres se componen de átomos o de elementos sin partes o de fuego y tierra? ¿Verdad que basta con conocer la esencia del bien y del mal y las medidas de los deseos y los rechazos, y además las de los impulsos y las repulsiones y administrar las cosas de la vida sirviéndonos de aquellas medidas como cánones, y mandar a paseo lo que está por encima de nosotros, que quizá es inasible[2] para el entendimiento humano? Y si alguien supusiera que esas cosas son perfectamente comprensibles, entonces, ¿qué provecho habría en comprenderlas? ¿O habrá que decir que tienen ocupaciones sin sentido quienes las asignan al discurso del filósofo como necesarias?

---

[1] ESTOBEO, *Eclogarum* II 1, 31.

[2] En el original *akatálēpta*, adjetivo relacionado etimológicamente con *katalēptikós*, que se emplea terminológicamente en la teoría del conocimiento estoica para referirse a las representaciones que son de por sí garantía del conocimiento.

—¿Será improcedente también el mandato délfico, el «Conócete a ti mismo»?

—Desde luego que no —responde.

—¿Y qué alcance tiene? Si alguien hubiera ordenado a un coreuta que se conociera a sí mismo, ¿no se habría aplicado al mandato ocupándose de sus compañeros de coro y de la armonía con ellos?

Dijo que sí.

—¿Y si hubiera sido a un marinero? ¿Y a un soldado? ¿Te parece que el propio ser humano es un ser vivo que ha sido hecho para sí mismo o para la comunidad?

—Para la comunidad.

—¿Por quién?

—Por la naturaleza.

—Qué es y cómo lo gobierna todo y si existe o no son cuestiones por las que no es necesario que nos metamos en camisa de once varas.

II[3]

DE ARRIANO, DISCÍPULO DE EPICTETO

El que se enfada por lo presente y lo que le ha sido dado por el azar es en la vida un profano, mientras que el que sobrelleva noble y razonablemente lo que de esas cosas se deriva es digno de ser considerado un hombre bueno.

---

[3] Estob., *Florilegio* IV 44, 65.

III[4]

DEL MISMO

Todo obedece y sirve al mundo, tanto la tierra como el mar como el sol y los restantes astros y las plantas y animales de la tierra. También le obedece nuestro cuerpo tanto al enfermar y al mantenerse sano cuando quiere aquél como al hacerse joven y viejo y al atravesar los restantes cambios. Por tanto es razonable que lo que depende de nosotros, es decir, la capacidad de juicio, no sea la única que se le oponga[5]. Pues es fuerte y superior y decide para nosotros lo mejor al gobernarnos a nosotros junto con el todo. Además de esto, el oponerse a él aliándonos con lo irracional no produce ninguna otra cosa sino atraer la vacuidad y hacernos caer en dolores y penalidades.

IV[6]

DE RUFO, SEGÚN LOS ESCRITOS DE EPICTETO SOBRE LA AMISTAD[7]

De los seres, unos los hizo la divinidad dependientes de nosotros; otros, no dependientes de nosotros. Hizo dependiente

---

[4] ESTOB., *Flor.* IV 44, 66.

[5] Al mundo, se entiende.

[6] ESTOB., *Eclog.* II 8, 30 = MUSONIO RUFO, fragm. 38 HENSE. Cf. también nota 95 a los *Fragmentos menores* de MUSONIO RUFO.

[7] Según OLDFATHER debemos interpretar esta referencia en el sentido de que se trata de un fragmento de Musonio Rufo citado por su discípulo Epicteto.

de nosotros lo más hermoso y lo que más afán merece, con lo que la propia divinidad es feliz, el uso de las representaciones. Cuando ese uso es correcto, es la libertad, la serenidad, el buen ánimo, el equilibrio; es también la justicia y la ley y el buen sentido y toda la virtud. Pero todo lo demás no lo hizo dependiente de nosotros. Por tanto, hemos de estar de acuerdo con la divinidad y, discerniendo por ese medio los asuntos, atender a nuestra vez por todos los medios lo que depende de nosotros y dejar en manos del mundo lo que no depende de nosotros, y tanto si nos pide los hijos como si la patria o el cuerpo o cualquier otra cosa, cedérselo gustosos.

V[8]

DE RUFO, SEGÚN LOS ESCRITOS DE EPICTETO SOBRE LA AMISTAD

¿Quién de nosotros no admira lo que se cuenta del lacedemonio Licurgo? Uno de los ciudadanos le dejó tuerto de un ojo y el pueblo le entregó al joven para que lo castigara como quisiera, mas él se abstuvo de ello: por el contrario, después de educarlo y de hacer de él un hombre bueno, lo presentó en el teatro y, como los lacedemonios se quedaran admirados, dijo: «Lo recibí de vosotros fanfarrón y violento, y os lo devuelvo correcto y educado»[9].

[8] Estob., *Flor.* III 19, 13 = Musonio Rufo, fragm. 39 Hense.

[9] También cuenta la anécdota Plutarco, *Vida de Licurgo* 11, quien, además, nos da el nombre del joven: Alcandro.

VI[10]

DE RUFO, SEGÚN LOS ESCRITOS DE EPICTETO SOBRE LA AMISTAD

En toda situación es tarea propia de la naturaleza unir y adaptar el impulso a la representación conveniente y beneficiosa.

VII[11]

DEL MISMO

Pensar que seremos despreciables para los otros si no causamos daño de todas las maneras a nuestros principales enemigos es de personas muy innobles e insensatas. Porque decimos que se reconoce al despreciable en que es incapaz de causar daño, pero se le reconoce mucho más en que es incapaz de causar provecho.

---

[10] ESTOB., *Flor.* III 20, 60 = MUSONIO RUFO, fragm. 40 HENSE.
[11] ESTOB., *Flor.* III 20, 61 = MUSONIO RUFO, fragm. 41 HENSE.

VIII[12]

DE RUFO, SEGÚN LOS ESCRITOS DE EPICTETO SOBRE LA AMISTAD

La naturaleza del mundo era y es y será así y no es posible que los sucesos sucedan de un modo distinto de como son ahora. Y de este giro y cambio han participado no sólo los hombres y los demás animales de la superficie de la tierra, sino también lo divino y, ¡por Zeus!, los propios cuatro elementos giran arriba y abajo y cambian y la tierra se hace agua y el agua aire y éste, a su vez, se transforma de nuevo en éter. Y el mismo giro y cambio arriba y abajo. Y si alguien intenta inclinar a esto su mente y convencerse a sí mismo de aceptar voluntariamente lo forzoso, vivirá su vida muy comedida y armoniosamente.

IX[13]

Cierto filósofo de renombre de la corriente estoica, sacó de su bagaje el quinto libro de las *Disertaciones* del filósofo Epicteto que, preparadas por Arriano, concuerdan sin duda alguna con los escritos de Zenón y Crisipo. En este libro —naturalmente, en griego— leemos algo así:

---

[12] Estob., *Flor.* IV 44, 60 = Musonio Rufo, fragmento 42 Hense.

[13] Aulo Gelio, *Noches Áticas* XIX 1, 14-21. Encontramos también este pasaje, resumido del texto de Gelio, en San Agustín, *La ciudad de Dios* 9, 4 y *Cuestiones al Heptateuco* I 30.

Las representaciones en el ánimo (las que los filósofos llaman *phantasíai*), que empujan la mente del hombre hacia el alma de la cosa con la primera visión de lo que ocurre, no nacen por la voluntad ni de modo arbitrario, sino que vienen a conocimiento de los hombres por cierta fuerza propia. Los asentimientos (a los que llaman *synkatathéseis*) por medio de los cuales se reconoce lo que ha sido visto, son voluntarios y nacen del arbitrio de los hombres. Por eso, cuando hay algún estruendo terrible procedente del cielo o del hundimiento de un edificio, o un anuncio repentino de no sé qué peligro o sucede alguna otra cosa del mismo tipo, es de necesidad que se conmueva, contraiga y palidezca también un poco el alma del sabio, no por estar atrapada por la sospecha de algún mal, sino por algunos movimientos rápidos y automáticos que se adelantan al oficio de la mente y la razón.

Sin embargo, un momento después, ese mismo sabio no aprueba (esto es, *ou synkatatíthetai oúte prosepidoxázei*[14]) «*tàs toiaútas phantasías* (esto es, esas representaciones terroríficas en su ánimo) sino que las aparta y las rechaza y no le parece que haya en ellas nada de temible. Y dicen que en eso difiere el ánimo de los sabios del de los insensatos, en que el insensato aprueba también con su asentimiento, *kaì prosepidoxázei*[15] (esta palabra usaron los estoicos que lucubraron sobre este tema) las representaciones que por su propio impulso al principio se le habían formado en el ánimo como crueles y ásperas, y considera que las ha comprendido en sí mismas tal y como si en justicia hubiera de temerlas; el sabio, por el contrario, tras conmoverse en el color y en el rostro breve y rápidamente, *ou synkatatíthetai*[16], sino que mantiene el estado y el

---

[14] En griego en el original latino: «no asiente ni admite».

[15] *Idem*: «y admite».

[16] *Idem*: «no asiente».

vigor de su opinión, la que tuvo siempre sobre las representaciones de este tipo: la de que son cosas que no hay que temer en absoluto aunque asusten con su aspecto falso y su terror ilusorio.

Leí en el libro que mencioné que eso es lo que sentía y decía el filósofo Epicteto extrayéndolo de las teorías estoicas.

X[17]

Oí decir a Favorino[18] que el filósofo Epicteto había dicho que «la mayor parte de los que parecen filosofar son filósofos *áneu toû prâttein, méchri toû légein*» (lo que significa 'sin hechos, sólo de palabra'). Aún es más vehemente lo que dejó escrito Arriano que solía repetir en los libros que compuso de las *Disertaciones* de aquél.

Pues cuando veía a un hombre —dice Arriano— perdida la vergüenza, con afanes desacertados, de costumbres licenciosas, audaz, de lengua atrevida y que se esforzaba por todo, salvo por su alma, cuando veía —sigue Arriano— a un hombre de este tipo acercarse a los estudios y disciplinas de la filosofía y aproximarse a la física y meditar la dialéctica y andar mirando y preguntando sobre muchos principios teóricos de este género, invocaba a los dioses y a los hombres y, muchas veces, al tiempo que hacía las invocaciones, increpaba al individuo con estas palabras: *Ánthrōpe, poû bálleis; sképsai ei kekáthartai tò*

---

[17] A. Gelio, *Noches Áticas* XVII 19.

[18] Favorino, contemporáneo de la segunda sofística, fue un rétor interesado en la filosofía. Comenzó su educación griega en Marsella y fue probablemente discípulo de Dión de Prusa. Aulo Gelio fue discípulo suyo, al igual que Herodes Ático y Frontón. De acuerdo con las fuentes, utilizó preferentemente la lengua griega, tanto en sus obras como en su vida particular.

angeîon. An gàr eis tèn oiēsin autà bálleis, apôleto. èn sapêi, oûron è óxos egéneto è eí ti toútōn cheîron[19]. Seguramente nada hay más grave ni más cierto que esas palabras, con las que declaraba el mayor de los filósofos que los escritos y las enseñanzas de la filosofía, si van a parar a un hombre falso y degenerado, es como si fueran a un vaso sucio y manchado, que se transforman, se cambian, se corrompen y (lo que él mismo llama *kynikóteron*[20]) vienen a ser orina o algo más sucio que la orina.

Además de esto que oímos del propio Favorino, Epicteto solía decir: «Hay dos vicios que son, con mucho, los más graves y atroces de todos: la intolerancia y la incontinencia, cuando no toleramos ni soportamos las injurias que nos infligen o no nos apartamos de las cosas y placeres de los que debemos apartarnos. Por tanto —dice— si alguien guardara en su corazón estas dos palabras y procurara dominarlas y observarlas en su interior, éste estará siempre libre de errores y vivirá la vida más apacible.»

Y decía estas dos palabras: *Anéchou* y *apéchou*[21].

---

[19] También en griego en el original: «Hombre, ¿a dónde lo echas? Mira si está limpio el vaso, pues si lo echas a la vana opinión, ¡echado a perder! Si se pudre, se habrá vuelto orina o vinagre o cualquier cosa peor que ésas.»

[20] *Idem*: «más a lo cínico», es decir, «más a las claras».

[21] *Idem*: «Soporta y absténte». La frase ha llegado a ser tomada por divisa de la filosofía de Epicteto y no sólo en nuestros tiempos, sino ya en la Antigüedad y entre los moralistas del Renacimiento y el Barroco.

Xa[22]

»Cuando se trata de la salvación del alma y del respeto a nosotros mismos, hay que actuar incluso sin medida», como alaba Arriano que dijera Epicteto.

XI[23]

DE LAS CHARLAS PROTRÉPTICAS DE ARRIANO

Sócrates, cuando Arquelao[24] le mandó a buscar para enriquecerlo, mandó que le respondieran: «En Atenas, tres quénices de harina de centeno valen un óbolo[25] y fluyen regatos de agua». Si lo que tengo no me pareciera bastante, lo consideraría yo bastante, y entonces también me lo parecería. ¿O no ves que Polo[26] no representaba con mejor voz ni con más agrado a Edipo Rey que a Edipo en Colono, vagabundo y pobre? ¿Parecerá peor que Polo el hombre noble por no representar

---

[22] ARNOBIO, *Adversus gentes* II 78.

[23] ESTOB., *Flor.* IV 33, 28.

[24] Rey de Macedonia entre 413-399 a. C., su política tuvo por objetivo hacer entrar a Macedonia en el mundo económico y cultural de los países, más avanzados, que la rodeaban: adoptó la moneda persa al efecto de favorecer el comercio y animó la helenización de su pueblo llevando a la corte macedonia algunos artistas de renombre, como los poetas Agatón, Timoteo y Eurípides o el pintor Zeuxis; Sócrates rechazó la invitación.

[25] El quénice es una medida ática de capacidad para granos equivalente a poco más de un litro y el óbolo es una moneda ática de escaso valor (equivalente a la sexta parte de una dracma, es decir, 0,72 grs. de plata).

[26] Famoso actor del siglo IV a. C.

bien cualquier papel propuesto por la divinidad? ¿Ni siquiera imitará a Ulises, que resultaba distinguido no menos en harapos que con un espeso manto purpúreo[27]?

XII[28]

DE ARRIANO

Hay algunos individuos magnánimos que llevan a cabo mansamente, con tranquilidad y calmadamente cuanto hacen otros dejándose llevar por la cólera. Hay que guardarse del error de éstos por ser mucho peor que enfadarse enérgicamente. Pues los unos consiguen rápidamente saciar su ansia de venganza, mientras que los otros la prolongan por mucho tiempo, como los que tienen una fiebre ligera.

XIII[29]

DE LOS *RECUERDOS* DE EPICTETO

—Pero —dice uno— veo a los nobles y buenos morirse de hambre y de frío.

—¿Es que no ves a los que no son ni nobles ni buenos morirse de molicie, fanfarronería y falta de buen gusto?

---

[27] Se refiere probablemente al pasaje de la *Odisea* (XVIII 66 y ss.) en el que se describe la preparación para el combate con el mendigo Iro: «Ulises se ciñó los andrajos... y mostró sus muslos hermosos y grandes; asimismo dejáronse ver las anchas espaldas, el pecho y los fuertes brazos; y Atenea, poniéndose a su lado, acrecentó los miembros al pastor de hombres» (trad. de L. Segalá y Estalella).

[28] Estob., *Flor.* III 20, 47.

[29] Estob., *Eclog.* I 6, 50.

—Pero es bochornoso que otro te alimente.

—¿Y quién se alimenta por sus propios medios, malhadado, sino el mundo? Pues quien reclama a la providencia porque los malvados no pagan su pena, porque son poderosos y ricos, actúa como si dijera de quienes han perdido los ojos que no han pagado su pena porque aún tienen las uñas sanas. Pero yo digo que la virtud difiere de la maldad mucho más de lo que difieren los ojos de las uñas.

—Pero es bochornoso recibir de otro el alimento.

—¿Y quién, desdichado, toma de sí mismo el alimento sino el cosmos?

XIV[30]

DE LOS <*RECUERDOS*> DE EPICTETO

...trayendo a colación a los intratables filósofos, a quienes no les parece que el placer sea conforme a naturaleza, sino que viene a ocupar el lugar de las cosas conformes a naturaleza: la justicia, el buen sentido, la libertad.

¿Por qué el alma se deleita y se encalma —como dice Epicuro— con los bienes del cuerpo, que son tan pequeños, y no experimenta placer con sus propios bienes, que son los mayores? Sin embargo, la naturaleza me dio también el respeto y me sonrojo mucho cuando sospecho que voy a decir algo vergonzoso. Esa emoción no me permite poner el placer como bien y objetivo final de la vida.

---

[30] Estob., *Flor.* III 6, 57.

XV[31]

DE LOS *RECUERDOS* DE EPICTETO

En Roma las mujeres manejan la *República* de Platón porque éste considera adecuado que las mujeres sean comunes[32]. Atienden a las palabras, y no a la intención del autor, porque no es que mande que se casen y convivan uno con una y luego pretenda que las mujeres sean comunes, sino que destruye tal clase de matrimonio e introduce una especie nueva de matrimonio. Y es que, en general, los hombres disfrutan al hallar excusas para sus errores. Y, en efecto, la filosofía dice que no conviene ni extender un dedo al azar.

XVI[33]

DE LOS *RECUERDOS* DE EPICTETO

Hemos de saber que no es fácil que una opinión acompañe al hombre a menos que uno la diga y la oiga cada día y, al tiempo, se sirva de ella en su vida.

---

[31] ESTOB., *Flor.* III 6, 58.

[32] PLATÓN presenta su propuesta de comunidad de mujeres en *República* 457c y ss.; sobre las leyes que deben regir los matrimonios y el fin último de éstos, *Leyes* 783a-785b.

[33] ESTOB., *Flor.* III 29, 84.

XVII[34]

DE EPICTETO

Al ser invitados a un banquete nos servimos de lo que hay. Pero si alguien encargara al que le recibe que le sirva pescado o un pastel, resultaría fuera de lugar. Sin embargo, en el mundo, pedimos a los dioses lo que no nos están dando y eso a pesar de ser mucho lo que nos han dado.

XVIII[35]

DEL MISMO

Resultan graciosos los que se enorgullecen de lo que no depende de nosotros —decía: «Yo soy mejor que tú, pues tengo muchos campos, mientras que tú te mueres de hambre». Otro dice: «Yo soy consular»; otro, «Yo, procurador»; otro, «Yo tengo el pelo rizado»; pero un caballo no dice a otro caballo: «Yo soy mejor que tú, porque tengo gran cantidad de alfalfa y cebada y bocados de oro y arreos bonitos», sino que dice «Yo soy más rápido que tú». Y cualquier ser vivo es mejor o peor según su propia virtud y maldad. ¿Es que sólo del hombre no hay una virtud que le sea propia, sino que hemos de remitirnos a los cabellos, los vestidos y los antepasados?

---

34 Estob., *Flor.* III 4, 91.

35 Estob., *Flor.* III 4, 92. Sobre el mismo tema versa *Manual* 6.

XIX[36]

DEL MISMO

Los enfermos se enfadan con el médico que no receta nada y piensan que se desentiende de ellos; ¿por qué no mantendríamos esa misma postura con el filósofo, de modo que creyéramos que se desentiende de que lleguemos a ser sensatos cuando no nos dice ninguna cosa práctica?

XX[37]

DEL MISMO

Los que tienen el cuerpo en buenas condiciones soportan calores y fríos: así también los que tienen el alma en buenas condiciones sobrellevan la ira y la tristeza y el exceso de alegría y las demás pasiones.

XXI[38]

DE EPICTETO

Por eso es justo alabar a Agripino[39], porque siendo un hombre de grandes merecimientos nunca jamás se alabó a sí

[36] Estob., *Flor.* III 4, 93.

[37] Estob., *Flor.* III 4, 94.

[38] Estob., *Flor.* III 7, 16.

[39] Miembro de la nobleza romana simpatizante de la filosofía estoica, desempeñó diversos cargos públicos. Su padre había sido acusado en tiempo de Tiberio de delitos de lesa majestad; contrario él mismo a la actuación de Ne-

mismo, e incluso, si algún otro le alababa, se sonrojaba. Este hombre —decía— era tal que escribía la alabanza de las dificultades que le acaecían: si tenía fiebre, de la fiebre; si tenía mala fama, de la mala fama; si le desterraban, del destierro. Y una vez — dijo— cuando iba a cenar, se le presentó uno diciendo que Nerón mandaba que fuera al destierro y él dijo: «Pues entonces cenaremos en Aricia»[40].

XXII[41]

DE AGRIPINO

Cuando Agripino era gobernador[42] intentaba convencer a los que había condenado de que les venía bien haber sido condenados. «Pues no deposito mi voto condenatorio como enemigo vuestro ni como ladrón, sino como vigilante y cuidador, como consuela el médico a quien ha de sufrir una amputación y le convence de que se someta a la operación.»

---

rón, fue acusado por éste de deslealtad heredada y condenado al destierro fuera de Italia.

[40] La anécdota se cuenta también en *Disertaciones* I 1, 30; Aricia es hoy en día La Riccia.

[41] Estob., *Flor.* IV 7, 44

[42] Fue procónsul de Creta y la Cirenaica en tiempos de Claudio.

XXIII[43]

DE EPICTETO

La naturaleza es admirable y, como dice Jenofonte, amante de sus seres vivos. Al cuerpo, que es lo más desagradable y sucio de todo, lo amamos y lo cuidamos. Si hubiéramos de cuidar, aunque fuera sólo por cinco días, el cuerpo del vecino, no lo soportaríamos. Mira lo que ha de ser levantarse por la mañana y limpiar los dientes ajenos y lavar esas partes cuando ya han hecho lo que han de hacer. En verdad que es admirable que tengamos cariño a una cosa a la que tanto servimos a diario. Lleno el saco este y luego lo vacío. ¿Qué hay más pesado que esto? Pero he de servir a la divinidad. Por eso sigo aquí y soporto el lavar, alimentar y cubrir este desdichado cuerpecito. Cuando era joven, también me transmitía otras órdenes y, aun así, lo soporté. ¿Por qué entonces no soportáis que la naturaleza, que nos lo dio, nos lo quite?

—Le tengo cariño —dice.

—¿Y no fué, como decía hace un momento, la propia naturaleza quien te concedió también el tenerle cariño? Pues ella misma te dice: «Déjalo ya y no tengas más problemas».

---

[43] Estob. *Flor.* IV 53, 29.

XXIV[44]

DEL MISMO

Si un joven muere, reclama uno a los dioses <porque ha sido arrebatado antes de tiempo; si se retrasa en morir un anciano, también reclama a los dioses>[45] porque aún tiene problemas cuando ya le convenía descansar; mas, cuando la muerte se acerca, no menos quiere vivir y manda a buscar al médico y le pide que no omita ningún afán ni cuidado. Y decía: «Admirables los hombres, que no quieren ni vivir ni morir».

XXV[46]

DE EPICTETO

Cuando trates a alguien con violencia y amenazas, acuérdate de decirte lo de «Eres manso»; y pasarás la vida sin nece-

[44] Estob. *Flor.* IV 53, 30.

[45] La mayor parte de los autores posteriores a Wolf han aceptado la opinión de este estudioso en el sentido de que el texto estaba mutilado en este punto por falta de una frase, considerando, probablemente, la posibilidad de un salto de vista del escriba entre dos palabras iguales del texto; Oldfather propone, sirviéndose de las conjeturas de los diversos autores, colmar la laguna mediante el texto que aparece entre corchetes angulares. Jordán de Urríes, de cuya edición nos apartamos en este punto, sostiene, sin embargo, que el texto es comprensible sin necesidad de recurrir a la conjetura.

[46] Estob. *Flor.* III 20, 67.

sidad de arrepentimiento ni de correcciones si no obras ninguna acción salvaje.

XXVI[47]

Eres una almita que lleva a cuestas un cadáver, como decía Epicteto.

XXVII[48]

Dijo que halláramos un arte sobre el asentimiento y, en lo relativo a los impulsos, mantuviéramos a salvo la atención, para que los impulsos sean con reserva, para que sean sociables, acordes con el mérito; que nos abstuviéramos siempre del deseo y no nos sirviéramos del rechazo en nada que no dependa de nosotros.

XXVIII[49]

La disputa no versa sobre cualquier cosa, sino sobre estar loco o no estarlo.

---

[47] Marco Aurelio, *Meditaciones* IV 41.

[48] M. Aur. *Medit.* XI 37.

[49] M. Aur. *Medit.* XI 38.

XXVIIIa[50]

Decía Sócrates: ¿Qué queréis? ¿Tener almas de seres racionales o irracionales?

—De seres racionales.

—¿De qué seres racionales, de los sensatos o de los insensatos?

—De los sensatos.

—¿Y por qué no las buscáis?

—Porque las tenemos.

—¿Entonces por qué os contradecís y mantenéis diferencias?

XXVIIIb[51]

«¡Infortunado de mí, que me ha ocurrido esto!» No, sino «¡Afortunado de mí, que, habiéndome ocurrido esto, me mantengo contento, ni quebrantado por el presente ni temeroso por el futuro.»

Una cosa así podía sucederle a cualquiera, pero no cualquiera se hubiera mantenido ante ella libre de penas. ¿Por qué entonces considerar más bien aquello un infortunio que esto una suerte? Y, en general, ¿llamas infortunio del hombre a lo que no es un fracaso de la naturaleza del hombre? ¿Te parece que es un fracaso de la naturaleza del hombre lo que no cae fuera de los designios de su naturaleza? Entonces, ¿qué? Has aprendido sus designios. ¿Verdad que este suceso no te impide

[50] M. Aur. *Medit.* XI 39.

[51] M. Aur. *Medit.* IV 49, 2-6.

ser justo, magnánimo, sensato, razonable, sereno, sincero, respetuoso, libre y lo demás con cuya presencia consigue lo suyo propio la naturaleza del hombre?

Acuérdate, pues, ante cualquier cosa que te impulse a la tristeza, de usar este precepto[52]: «No es que sea esto un infortunio, sino que el sobrellevarlo noblemente es una suerte».

---

[52] *Dógma*, aquí usado con el valor de «precepto», ofrece ya el sentido con el que pasaría al castellano; lo habitual en las *Disertaciones* era el significado «opinión» (ya testimoniado en Platón), toda vez que *dóxa* había perdido este valor para adquirir el de «fama, buen nombre».

B) FRAGMENTOS DUDOSOS Y ESPURIOS

XXIX[53]

DEL *MANUAL* DE EPICTETO

En cualquier circunstancia no pienses en nada tanto como en la seguridad; es más seguro callar que hablar y, al dar rienda suelta al hablar, ¡cuánto habrá falto de sentido y lleno de reproche!

XXX[54]

[DE EPICTETO]

Ni ha de estar fondeada la nave mediante una sola ancla ni la vida de una sola esperanza.

---

[53] ESTOB., *Flor.* III 35, 10.

[54] ESTOB., *Flor.* IV 46, 22. Tanto este texto como el siguiente pertenecen, según demostró ELTER («Neue Bruchstücke des Ioannes Stobaeus», *Rheinisches Museum* 47 [1892], 130-137) a la colección de Aristónico.

XXXI[55]

DEL MISMO

Hay que andar lo que se pueda con las piernas como con las esperanzas.

XXXII[56]

[DE EPICTETO]

[a]Es más necesario curar el alma que el cuerpo: [b]mejor estar muerto que vivir indignamente.

XXXIII[57]

[DEL MISMO (EPICLETO)]

De las cosas deleitosas, las que suceden raramente agradan más.

---

[55] ESTOB., *Flor.* IV 46, 22.

[56] ESTOB., *Flor.* IV 53, 27. Este fragmento, al igual que el siguiente, han sido atribuídos a diversos autores.

[57] ESTOB., *Flor.* III 6, 59. La mención de «Epicleto» en el fragmento 33 ha sido reinterpretada por los editores como «Epicteto», pero DIEHLS recoge el pasaje y lo incluye como fragmento 232 de DEMÓCRITO.

XXXIV[58]

DEL MISMO

Si alguien va más allá de lo comedido, lo más agradable se transforma en lo más desagradable.

XXXV[59]

No es libre nadie que no se domine a sí mismo.

XXXVI[60]

Cosa inmortal y perpetua es la verdad, que nos ofrece no la belleza, que se marchita con el tiempo ni la franqueza, que nos puede ser arrebatada por la justicia, sino lo justo y lo acordado por la costumbre, distinguiendo de ello lo injusto y refutándolo.

---

58 Estob., *Flor.* III 6, 60.

59 *Floril.* Cod. Par. 1168 [501 E.]. En Estob., *Flor.* III 6, 56, que sirvió probablemente de fuente para el códice parisino en que aparece este fragmento, la frase se atribuye a Pitágoras.

60 Antonio Argivo, I, 21.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

TABLA DE CEBES

Págs.

MUSONIO RUFO